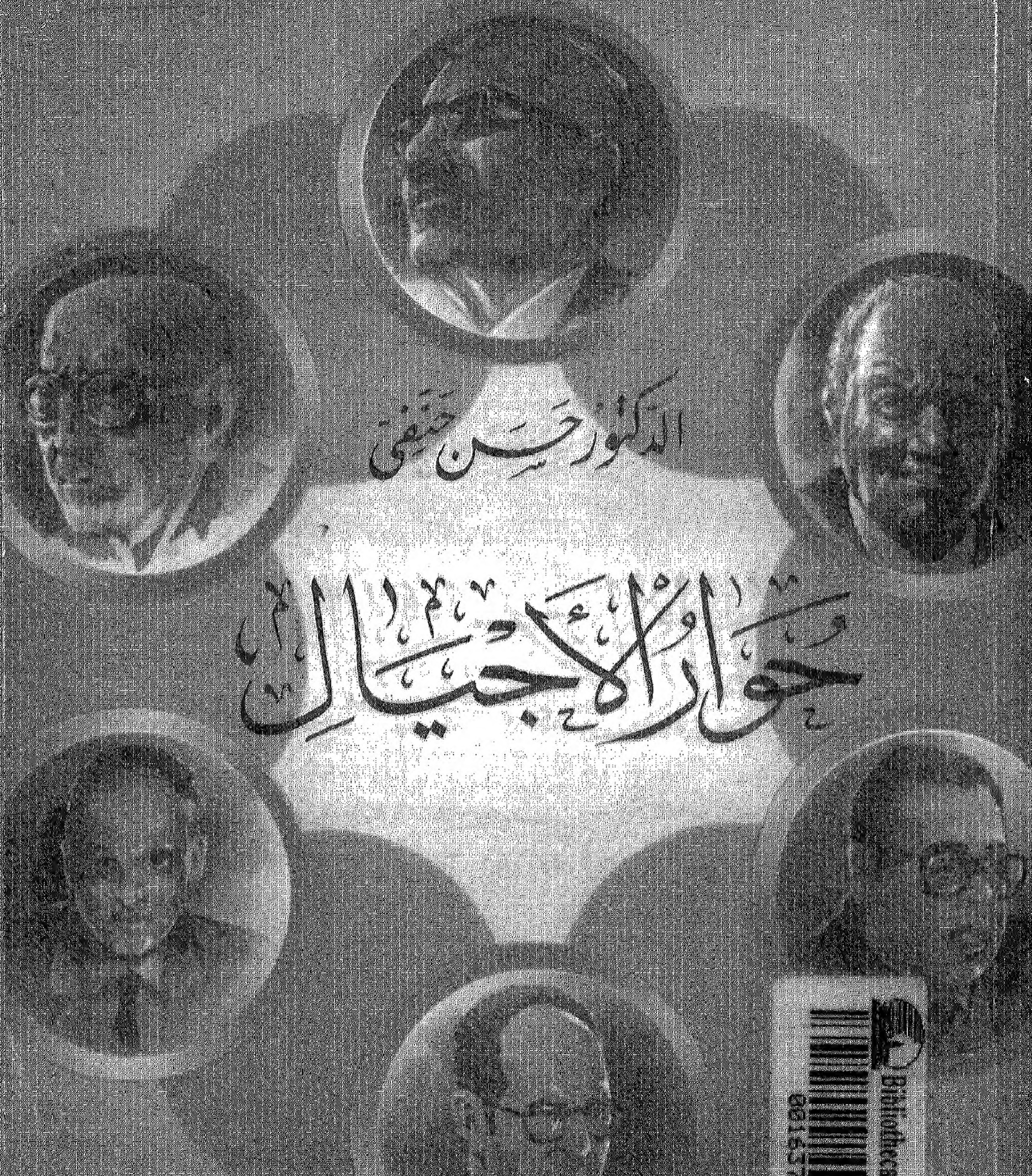

الدكتور حسن حنفي

حوار الأجيال

Bibliotheca Alexandrina
0016372

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب

حوار الأجيال

حوار الأجيال

الدكتور حسن حنفي

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتــــاب : حوار الأجيال
المؤلــــف : د. حسن حنفى
تاريخ النشــــر: ١٩٩٨م
حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
شركة مساهمة مصرية
عبده غريب

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
والمطابــــع المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٢٧٢٧
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون
الدور الأول – شقة٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨
رقم الإيــــداع : ٧٢٠٧ /٩٧
الترقيم الدولــى : I S B N
977 - 5810 - 28 - 0

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــداء

إلى الأجيال القادمة

من أجل تواصل خلاق

بفضل القراءة والتأويل

حسن حنفى

مقدمة

هذا الكتاب وفاء منى للأجيال الماضية واعتزازا بالأجيال القادمة، يجمع بين الخلود والزمان بين من انتقلوا إلى رحاب الله وبين الذين مازالوا قادرين على العطاء.

الغاية منه التأكيد على التواصل بين الأجيال. فلا يوجد نبت من لا شئ، كل جيل سابق يمهد لجيل لاحق.

والمنهج هو القراءة أو التأويل، رؤية الحاضر فى الماضى، ورؤية الماضى فى الحاضر. فلا يوجد تاريخ موضوعى للفكر بل إثراء متبادل، وحوار خلاق كما فعل هيجل وهوسرل وهيدجر مع تاريخ الفلسفة الغربية وكما فعل المؤرخون المسلمون مع اليونان.

وأشكر زميلى وصديقى د. محمد عثمان الخشت توليه رعاية إصدار هذا الكتاب.

حسن حنفى

مدينة نصر

(١)

من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء

فى الجدل بين الثقافى والسياسى

فى العصر الحديث

(أحمد أمين ١٨٨٦-١٩٥٤) (*)

١- الإشكال

إرتبط الإصلاح فى الثقافة العربية المعاصرة بالأسماء. وكأن الإصلاح من صنع الأفراد وإبداعاتهم الخالصة وليس حركة تاريخية تتولد فى المجتمع. ويغلب على التأليف فى الإصلاح التأليف طبقا للمصلحين وأسماء الأعلام وكأنها اجتهادات فردية صرفة، نجوما زاهرة فى ظلام التخلف بلا تاريخ أو بنية اجتماعية.

ويتم استعراض الأسماء إما تاريخيا منذ البداية عند محمد بن عبد الوهاب حتى النهاية عند محمد عبده ودون تصنيف لهم فى مدارس متصلة أو متمايزة: الإصلاح الدينى (محمد بن عبد الوهاب، محمد عبده، أحمد خان)، والإصلاح السياسى، (الأفغانى، خير الدين التونسى، عبد الله النديم، مدحت باشا، أمير على)، والإصلاح الثقافى الجامع بين الإصلاحين الدينى والسياسى، ويشمل التعليمى (على مبارك) والفكرى (الكواكبى). كما يغيب التصنيف الجغرافى الذى يدل على خصوصية الإصلاح فى كل قطر. فهناك المدرسة المصرية (الأفغانى، محمد عبده، عبد الله النديم، على مبارك)، والحجازية (محمد بن عبد الوهاب)، والتركية (مدحت باشا، والتونسية (خير الدين)، والهندية (محمد خان، أمير على)، والشامية (الكواكبى). وفى هذه الحالة تكون المدرسة العربية هى الأغلب إذ تضم حوالى نصف الكتاب(١) ومع ذلك لا يغطى زعماء الأحزاب العشرة كل زعماء الاصلاح.

(*) أحمد أمين، أربعون عاما على الرحيل ، اشراف د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتاب الثقافة الجديدة ١٦ القاهرة ١٩٩٤ ص ١٦٧ ـ١٩٤.

(١) أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية القاهرة : ١٩٤٩ ويضم عشرة أسماء ١- محمد بن عبد الوهاب) ٢- مدحت باشا (٣٣ص) ٣- السيد جمال الدين الأفغانى (٦٢ ص) ٤- السيد أحمد خان (١٨ص) ٥- السيد أمير على (٧ص) ٦- خير الدين باشا التونسى (٣٨ ص) ٧- على باشا مبارك (١٨ص) ٨- عبد الله النديم (٤٨ص) ٩- السيد عبد الرحمن الكواكبى (٢٤٩ص) ١٠- الشيخ محمد عبده (٥٨ص) ... المدرسة المصرية (١٨٥ص) ثم الشامية (٣١ص) ثم الهندية (٢٥ص) ثم الحجازية (١٦ص). وأكبر الزعماء كان الأفغانى (٦٢ص) ثم محمد عبده (٥٨ص) ثم=

فلم استبعاد محمد إقبال من المدرسة الهندية، وعلال الفاسى والبشير الإبراهيمى وعبد الحميد بن باديس والطاهر بن عاشور وكل المدرسة المغربية؟ ولم استبعاد التيار الليبرالى الذى كان وثيق الصلة بالإصلاح مثل الطهطاوى وعلى مبارك المذكور تليمذه، وخير الدين التونسى المذكور صنوه؟ ولم استبعاد باقى ممثلى المدرسة المصرية الإصلاحية مثل رشيد رضا أو قاسم أمين أو الليبرالية مثل أحمد لطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق والعقاد؟ ولماذا يتم استبعاد باقى ممثلى الحركات الإصلاحية مثل السنوسية فى تونس والمهدية فى السودان والألوسيان فى العراق؟

وما هو معيار ترتيب الزعماء العشرة من محمد بن عبد الوهاب حتى محمد عبده؟ هل التاريخ، والتواريخ متقاربة أدناها باستثناء محمد بن عبد الوهاب الذى توفى فى ١٧٩١ وخير الدين التونسى الذى توفى فى ١٨٧٩ تتراوح فى العقد الأخير من القرن الماضى ابتداء من ١٨٩١ حتى العقد الأول من هذا القرن ١٩٠٥ ودون ترتيب منتظم باستثناء الأول، محمد بن عبد الوهاب والأخير محمد عبده؟ (١). هل الأهمية وقد أتى الأفغانى وهو الأولى ثالثا، ومحمد عبده وهو الثانى عاشراً، وعبد الله النديم وهو الثالث ثامنا؟ هل التقسيم الجغرافى، الحجاز ثم تركيا ثم مصر ثم الهند ثم تونس ثم الشام، وقد تقطعت مصر بين الأفغانى وعبد الله النديم وعلى مبارك والشيخ محمد عبده؟

ومع ذلك وبالرغم من عدم الوضوح فى معايير التقسيم والاختيار إلا أن هناك اشكالا رئيسيا فى الكتاب كله يتخلل زعماء الإصلاح العشرة وهو إشكال الثقافى أم السياسى، زعماء الإصلاح أم إصلاح الزعماء؟ والدينى يدخل مع الثقافى، والاجتماعى والتعليمى يدخلان مع السياسى. ويغيب الإشكال دائما وسط العرض، ويبرز بين الحين والآخر فى أول العرض لبعض زعماء الإصلاح على سبيل المقارنة.

ومع ذلك يغلب على العرض طريقة السيرة الذاتية مع التركيز على الأفكار والأعمال وهو ما يزال سائدا فى الفكر العربى المعاصر(٢). وقد يكون ذلك من آثار

=عبد الله النديم (٤٧ص) ثم خير الدين التونسى (٣٨ص) ثم مدحت باشا (٣٢) ثم الكواكبى (٣١ص) ثم على مبارك وأحمد خان (١٨) ثم محمد بن عبد الوهاب (١٦) ثم أمير على (٧).

(١) تواريخ الوفاة كالآتى : ١- محمد بن عبد الوهاب (١٧٩١) ٢- مدحت باشا (١٨٨٣) ٣- السيد جمال الدين الأفغانى (١٨٩٧) ٤- السيد أحمد خان (١٨٩٨) ٥- السيد أمير على (   )
٦- خير الدين باشا التونسى (١٨٧٩) ٧- على باشا مبارك (١٨٩٣) ٨- عبد الله النديم (١٨٩٦) ٩- السيد عبد الرحمن الكواكبى (١٩٠٢) ١٠- الشيخ محمد عبده (١٩٠٥)

(٢) عثمان أمين : رواد الوعى الإنسانى، المكتبة الثقافية ، القاهرة.

السيرة النبوية وتشخيص الأفكار فى الأفراد، والآراء فى الزعماء. ومع ذلك يظل الإشكال واضحاً : من أين نبدأ؟ من الإصلاح الدينى من أجل إصلاح المجتمع أم من إصلاح المجتمع أولا حتى يتم إصلاح كل شئ بعد ذلك؟ من الداخل إلى الخارج أم من الخارج إلى الداخل؟ من الفكر إلى أم من الواقع إلى الفكر؟

وتبدو إشكالية أخرى فى مقدمة الكتاب وخاتمته، إشكالية تاريخية حول أسباب السقوط وشروط النهضة. تستلهم المقدمة العصر الذهبى الأول فى نهضة الإسلام الأولى خلال القرون الأربعة الأولى ثم تصف بداية الانهيار بدخول شعوب أخرى مثل الترك الرحالة المقاتلين الذين لم يكن لهم حس حضارى مرهف، ثم بالزحف الصليبى من الغرب ثم بالاجتياح المغولى من الشرق، جنكيز خان ثم هولاكو ثم تيمور لنك حتى سقوط بغداد وتدميرها ثم أتى العثمانيون، وهم ذوو شجاعة دون عدل، وانعزلوا عن العالم فدب الفساد فى الدولة وظهرت المعارضة، وعادت الحداثة الغربية، وصعب الاصلاح. نام الشرق فى مقابل استيقاظ الغرب حيث اجتمعت الحرية والعلم والصناعة والمال(١). وقد أدى هذا التفاوت الحضارى بين الشرق والغرب، إلى استعمار الغرب للشرق عسكريا واقتصاديا وثقافيا. فاستيقظ الشرق بزعامة المصلحين من أجل التحرر من سيطرة الغرب وفى نفس الوقت أخذه نموذجاً للتحديث " فداونى بالتى كانت هى الداء". وبالرغم من تنوع الاصلاح فى كل قطر إلا أنه يقوم على مبادئ عامة مثل الحرية والعدل والمساواة بين الناس، بصرف النظر عن الدين أو الطائفة، والاجتهاد والابتعاد عن التقليد، وقد تم تشريد زعاماته واتهامهم بالخيانة، فالمساواة محاربة للمسلمين، والحداثة خروج على التقليد، والشورى عصيان للسلطان، واصلاح العقيدة إلحاد(٢). فالتاريخ نهضة ثم سقوط ثم نهضة من جديد. وتعود الخاتمة أيضا إلى نفس المقارنة التاريخية بين نوم الشرق ويقظة الغرب، بين غفلة الأنا ووعى الآخر فى المرأة والتعليم واللغة والوفرة. فحركة الإصلاح تهدف فى النهاية إلى أن تأخذ بأسباب النهضة كما فعل الغرب، فالغرب نمط للتحديث فى كل تيارات الفكر العربى المعاصر.

وزعماء الإصلاح كتاب ثقافى سياسى أدبى. وضع أسلوبا جديدا فى الكتابة، السهل الممتنع الذى يعتمد على التشويق والقصّ وتحليل التجارب ومخاطبة وجدان القارئ والقدرة على إقناعه بأسلوب أدبى تصويرى يستشهد بالشعر مثل عادة القدماء والمحدثين. كما تغلب عليه النزعة الإنسانية العامة والرغبة فى تغيير الواقع والمساهمة فى الإصلاح الإجتماعى لا فرق بين الكاتب والقارئ. يتعاطف معه القارئ ويود المساهمة فيه. كما أنه يجمع بين القديم والجديد، بين التراث والعصر

---

(١) أحمد أمين : زعماء الإصلاح ص ٥-٩.

(٢) المصدر السابق ص ٣٣٨ ٣٤٩.

أو كما يقال بلغتنا الشائعة بين الأصالة والمعاصرة كما هو الحال عند زعماء الإصلاح. فالكاتب مصلح مثلهم، يعيد كتابة تاريخ الحضارة الإسلامية فى ثلاثيته الشهيرة، الفجر والضحى والظهر، مما يكشف أيضاً عن المنهج التطورى الارتقائى فى مسارى النهضة والأفول حتى الغسق والظلام، وبزوغ الفجر من جديد. يؤسس الإصلاح على تحليل نفسي اجتماعي تاريخي، ويحاول إيجاد قوانين له. كما يركز على أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والعلم والمدنية مستنبطة إياها من التراث ومن العصر، من الأنا ومن الآخر كحل للصراع الدامى الدائر الآن بين السلفيين والعلمانيين. يشرح الألفاظ العربية فى الهوامش والتعبيرات الأدبية القديمة وإن كان لا يذكر المراجع وأرقام صفحاتها ودور نشرها وسنواتها كما تفعل الدراسات العلمية الحديثة. كما يخلط بين النص غير المباشر والنص المباشر، فالمقصود هو القارئ والتأثير فيه وإعطاء نماذج حية من زعماء الإصلاح فى الجيل الماضى لراغبى الإصلاح وطلابه من هذا الجيل(١). ومنذ الصفحة الأولى وقبل المقدمة، يتوجه الكتاب إلى الشباب لاستثارة هممهم وإعطائهم القدوة والنموذج. وكان قد نشرمن قبل فى عدة مقالات فى الصحف للجمهور العريض قبل جمعه فى كتاب لجمهور المتخصصين(٢).

٢- أولوية الدينى على السياسى

ويمثل محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١) الاختيار الأول، أولوية الدينى على السياسى. والوهابية اسم أطلقه الخصوم الأوربيون على أنصاره الذين يسمون أنفسهم "الموحدون". وبعد استعراض سيرته ونشأته فى نجد وأسفاره إلى البصرة وبغداد وكردستان وهمذان وأصفهان وقم ثم اعتكافه ثمانية أشهر وخروجه بالدعوة إلى التوحيد ورفض التوسط بين الإنسان والله، فضعف المسلمين آت من الجهل بالعقيدة، يظهر الإشكال خفيا فى حاجة الدعوة إلى قوة سياسية لنصرتها ونشرها وهو ما فعله محمد بن سعود. والسعودية حتى الآن تعتنق مذهبه، بل وتطبق الدعوة تعاليمها بالقوة بهدم الأضرحة. ففيها اجتمع السيف واللسان.

---

(١) "زعماء الإصلاح" لأحمد أمين من الكتب التى تأثرت بها وأنا صغير بالمدرسة الثانوية منذ بداية وعيىالفلسفى السياسى.

(٢) "هذا الكتاب" يتضمن سيرة عشرة من المصلحين المحدثين فى الأقطار الإسلامية المختلفة. كنت قد نشرت بعضه فى بعض المجلات ثم أتممته وجمعته ليسهل تناوله ويكثر تداوله. وقد رجوت منه أن يكون فيما يصدر من حياة المصلحين ونوع أخلاقهم باعثا للشباب يستثير هممهم فيحذون حذو أولئك المصلحين ويهتدون بهديهم وينهضون بأممهم" ص٤ "وكان من حقهم علينا أن نحيى سيرتهم ونجدد ذكرهم ونبين مبادئهم. فربما جهل كثير من شباب الجيل تاريخهم مع قرب العهد بهم وتأثرنا فى حاضرنا ومستقبلنا بآرائهم وأعمالهم" ص٩.

عارضتها الدولة العثمانية بالقوة وأوفدت إليها محمد علي بجيوشه التي أعدها بنفسه، ثم ابنه إبراهيم، وقضى عليها. وقد شوهها العثمانيون في أذهان الناس وكان الدافع على محاربتها الحفاظ على وحدة دولة الخلافة.

وينقد أحمد أمين الحركة بأنها طهّرت العقيدة ولم تعتن بالحياة العقلية. كما أنها لم تعتن بالمدنية الحديثة ولم تأخذ منها شيئا. ولم تلجأ إلى الحياة المادية كما فعل محمد علي. هذه الانتقادات الثلاثة تبين حدود الإصلاح الديني الذي يعطي الأولوية للديني على السياسي. ولا ينقد أحمد أمين تحول الحركة إلى سياسة والدعوة إلى دولة في المملكة العربية السعودية ويتجنب ذلك بل وربما توحي بعض عباراته بالثناء على ذلك(١). وأحيانا يثني بوضوح على السعودية التي اختارت طريقاً شاقا بين النظام المدني وتشدُّد الوهابيين(٢).

وقد انتقلت الدعوة من خلال موسم الحج إلى باقي أرجاء العالم الإسلامي. نقلها أحمد خان إلى الهند، والسنوسي إلى الجزائر، والشوكاني إلى اليمن، ومحمد عبده ورشيد رضا إلى مصر لمحاربة البدع وفتح باب الاجتهاد. وقد جودها محمد عبده بتأسيسها على علم النفس والاجتماع وبتفسير القرآن (جزء عم). وجدَّدها الأتراك في محاربة البدع تأسيسا على العقل المطلق إنتقالا من الإصلاح الديني إلى الإصلاح الاجتماعي.

والنقد الحاسم لهذا الاختيار هو أن الناس ظلوا يلجأون إلى الأضرحة وكأن الدعوة لم تؤثر إلا في الخاصة وحدهم دون العامة بل إن الخاصة في رفضها الأضرحة يخشى منها أن ترفض اللجوء إلى الله. ومن ثم انتهت الحركة إلى تقليدية العامة وربما إلى علمانية الخاصة(٣).

ونظرا لغياب الإشكال بوضوح يتم الانتقال إلى المصلح التالي، مدحت باشا الذي يمثل الاختيار الثاني : أولوية السياسي على الديني، ويترك من يستمر في

---

(١) وذلك مثل المملكة السعودية : "ولكن بقيت الدعوى إلى أن هيئ لها في العهد الحاضر المملكة السعودية الحاضرة في تاريخ طويل لا يعنينا هنا وأنما يهمنا الدعوة و ما تم لها"، المصدر السابق ص١٩.

(٢) المصدر السابق ص٢٠.

(٣) "ظلت عامة المسلمين في جميع الأقطار الإسلامية كما هم من حيث الالتجاء في قضاء الجوائح إلى المشايخ والقبور والأضرحة، وظلت على عادتها في الاحتفال بالموالد ونحوها وإن قل بهاؤها ورونقها. وإنما تأثر بهذه الدعوة الخاصة أو خاصة الخاصة كما تأثر بها ناشئة الشباب المثقفين بحكم ثقافتهم ونمو عقليتهم فلم يلجأوا إلى المزارات والمشايخ كما كان يلجأ آباؤهم ولكن أخشى أن يكون كثير منهم لا يلجأ إلى الله أيضاً كما كان يلجأ آباؤهم"، المصدر السابق ص ٢٥.

نفس التيار مثل أحمد خان ومحمد عبده بعد ذلك. ونظرا لعدم الترابط بين الزعماء فى عرضهم، يتم عقد الصلة بينهم علي نحو خارجي بالإعلان عن المصلح الآخر الذى يتم الحديث عنه آنفا كما هو الحال فى تقديم البرامج(١).

وقد أخذ نفس الاختيار أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) مع بعض التحول من الديني إلى الثقافي. فإصلاح الدين يأتي بإصلاح العقل والتثقيف والتهذيب. لذلك أنشأ مجلة" تهذيب الأخلاق "وجامعة عليكره، ودعا إلى مؤتمر لجميع المسلمين. وحاول إصلاح اللغة الأردية. وكان يرى أن الوحى بمعناه لا بلفظه كما يقول المستشرقون ونقاد الكتب المقدسة بعد دراستهم للعهدين القديم والجديد واكتشاف أن النقل كان معنويا لا لفظيا. وجعل وحدة الهند وطنية تتعدد فيها الطوائف والديانات مقتربا من العلمانية.

أما السياسى لديه فإنه يتلخص فى مهادنة الانجليز وضرورة التفاهم معهم. فهم خصوم شرفاء. وانجلترا نموذج للتحديث والحضارة والمدنية. وبالرغم من الإفاضة فى موقف أحمد خان المهادن للإنجليز، مثل موقف محمد عبده فى مصر، إلا أن أحمد أمين لا يريد الحكم عليه ويقتصر على وصف الموقف والتركيز على دعوته للإصلاح والاستقلال الوطنى(٢).

فالاستقلال عماده العلم. ولانجلترا القوة المادية والمعنوية مالا تستطيع مصر مقاومته. لذلك هاجمه الرجعيون الذين يرون فى الدين الشعائر والطقوس والخرافات والأضرحة والمعجزات، وهاجمه الوطنيون الذين يعطون الأولوية للاستقلال الوطنى أى للسياسى على الثقافى.

ثم ازدهر هذا الاختيار عند أمير على فى الهند تحولا من الدينى إلى الثقافى إلى التربوى قبل أن يقترب إلى السياسى وإن حاذاه. ركز الاصلاح على الاجراءات العملية فأسس الجمعية الوطنية الإسلامية. وقد ظهر فى أحمد خان الذى أسس بفضله أيضا جمعية الدفاع الإسلامية. لكن ظل أمير على أسير الماضى ورومانسيته فى كتبه عن محمد وتعاليمه، ومختصره من تاريخ العرب وروح الاسلام. معظم كتاباته بالانجليزية للدعوة إلى الإسلام والتعريف به. ناصر العثمانيين دفاعا عن دولة الخلافة خاصة الاطراف.

---

(١) "والآن ننتقل إلى نوع آخر من الاصلاح كان مظهره مدحت باشا فى تركيا" المصدر السابق ص ٢٥ "والآن ننتقل بأجهزتنا إلى مصلح آخر من صنف آخر هو السيد جمال الدين الأفغانى" ص ٥٨" ولذلك كان حوله وبعده من يكمل خطته ويسلك منهجه ويحمل رايته ويصلح ما أخذ عليه ... مثل سراج على والسيد أمير على "ص١٣٨.

(٢) "إنما يهمنا منه دعوته إلى الإصلاح وعمله فى سبيله" ص ١٢٥.

ثم تبلور هذا الاختيار عند محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) بداية بالتمييز بين نوعين من النبوغ الموروث والمكتسب. وقد بدأ محمد عبده هذا الاختيار فى الأزهر شارحا النصوص وقارئا للعلوم مدخلا التعليم العصرى القائم على الفهم لا الحفظ، ومفضلا قراءة مقدمة ابن خلدون فى دار العلوم على باقى المتون والشروح والتخريجات الجافة الفارغة من أى مضمون.

وقد ظهر السياسى لديه من جمال الدين الأفغانى واختفى بعد هزيمة العرابيين عائد إلى منطلقة الأول الدينى التثقيفى، لاعنا السياسة والسياسيين، ومتفاهما مع الانجليز كما فعل أحمد خان فى الهند. وقد حاول أحمد أمين تنظير ذلك فى التمييز بين نوعين من القادة، السريع مثل الأفغانى، والبطئ مثل محمد عبده أو بلغة السياسة اليسار مثل الأفغانى وأديب اسحق وعبد الله النديم واليمين مثل محمد عبده، وأحيانا يكون التمييز بين مزاجين : العنيف المتقد، والهادئ الساكن، بين العاطفة والعقل، بين الجرأة والحذر، بين التقدم والمحافظة. وهو التمييز بين الاختيارين: أولوية السياسى على الثقافى عند الأفغانى وأولوية الثقافى على السياسى عند محمد عبده. وكما تأثر بالأفغانى فى السياسى فإنه تأثر بالشيخ درويش فى التصوف والشيخ حسن الطويل فى الفلسفة.

دافع الانجليز عنه كما دافع هو عن الانجليز للإتفاق فى المصالح والرؤى بين الإسلام اللاسياسى عند محمد عبده والثورة اللاسياسية عند الإنجليز. نفى إلى بيروت أستاذا، وعاد إلى مصر أستاذا. وانتهى محمد عبده إلى مناهضة الحركة الوطنية واتهام الوطنيين بالتهور، وآثر البقاء فى الإصلاح الدينى.

إن هو إلا دين أردتُ صلاحه   أخاف أن تقضى عليه العمائم.

٣- أولوية السياسى على الدينى

والاختيار الثاني هو أولوية السياسى على الدينى، من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء نظراً لأولوية الواقع على الفكر والنظم السياسية والاجتماعية على العقائد الدينية والإيديولوجيات السياسية(١). وأول ممثل لهذا الاختيار هو مدحت باشا

---

(١) ويوضح أحمد أمين هذا التقابل على النحو الآتى : "وهذا مصلح آخر من جنس آخر، محمد بن عبد الوهاب مصلح دينى وهذا مصلح اجتماعى. ذاك فى نجد، وهذا فى استنبول. ذاك لا شأن له بالسياسة ولا المدنية الحديثة إنما همه إصلاح العقيدة، وهذا منغمس فى السياسة لا مشكلة أمامه غيرها. ذلك برنامج اصلاحه الرجوع إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته لنعتقد ما يعتقدون، ونعمل ما يعملون، ونترك ما يتركون. وهذا يرى الاصلاح فى الرجوع إلى المدنية الحاضرة ومناهجها فى الأمم الحية لنختار منها ما يصلح لنا ويتفق ومواقفنا، دارسين فى إمعان كيف شق الأوربيون طريقهم إلى الحياة الاجتماعية والسياسية، وكيف تعثروا، وكيف نهضوا. فنتعلم من خطئهم وصوابهم، ونقتبس خير ما أنتجته عقولهم"، المصدر السابق ص٢٦.

(١٨٢٣ - ١٨٨٣) فى تركيا، والحقيقة أنه اختيار الطهطاوى فى مصر. وقد عاش فى عصر السلطان محمود، ونضج فى عصر السلطان عبد الحميد، وقضى كهولته فى عصر السلطان عبد العزيز، ومات فى عصر السلطان عبد الحميد الثانى. جاء فى وقت أفول الدولة العثمانية طبقاً للتصور الحيوى للتاريخ بين النهضة والسقوط(1). واسترعى انتباهه التضاد بين حال الأمة الإسلامية وحال الأمم الغربية. فالدولة التركية تقوم بظلم المسلمين والنصارى. يدافع المصلحون عن المسلمين، وتدافع الدول الأوربية عن النصارى، وتتخذهم ذريعة للتدخل فى شؤون دولة الخلافة لتقطيع أوصالها. إستبد بالولايات حكامها، وزادوا الشعوب جهلا وفقراً ومرضاً، وتميزت الجنسيات والأعراق واضطهد غيرها. وانتشر الفساد فى الدولة وفى حياة السلاطين الخاصة، الجنس والحريم، والرشوة والتجسس، وتعذيب المصلحين وقتل المعارضين. وقعت الدولة فى الديون وضعف الجيش، واستبد السلاطين بالرأى وعزّت المشورة. وتأله عبد الحميد وأعطى نفسه ألقاب السلطان الأعظم، الخاقان الأفخم، سلطان البرين والبحرين، إمام الحرمين الشريفين، ظل الله فى الأرض، المحفوف بألطافه الصمدانية وعنايته الربانية. وصودرت الكتب التى تذكر حديث "الأئمة فى قريش" ومنعت "العقائد النسفية" لأن فيها فصلا عن الإمامة وشروط الخلافة، وروقبت باقى الكتب وخطب الجمعة. وانتشر المشعوذون والدجالون والجواسيس فى كل مكان.

وبصدمة الحداثة والاطلاع على حضارة الغرب والأسفار إلى الأقطار الأوربية بالرغم من قيادته الجيوش للقضاء على ثورة البلقان كى يفشل فيعزل أو يقتل فيستريح السلطان، بدأ فى إعادة بناء الدولة العثمانية، وتعبيد الطرق، وإقامة الجسور، وتأسيس الجمعيات الخيرية، وإصدار القوانين لحماية النفس والملكية دون تفرقة بين جنس أو دين أو طائفة، وإلغاء نظام الإلتزام. وما أن بدأ بالدعوة إلى الديموقراطية والدستور وإلى تأسيس المجالس النيابية، وحكم الأمة نفسها بنفسها حتى غضب عليه السلاطين وانتهى بالعزل والنفى والموت.

ويبدو أن مدحت باشا أيضا أخذ الغرب نمطا للتحديث. فالغرب نفسه مرّ بنفس الدور الذى تمر به الدولة العثمانية. وهو نفس الموقف لأحمد أمين الذى لا يوجه أى نقد لمدحت باشا.

وأخذ خيرالدين التونسى (١٨١٠ - ١٨٧٩) نفس الاختيار، كان فى الأصل مملوكا شركسيا ثم وصل إلى درجة الوزارة بعد رحلة إلى باريس. بدأ بإصلاح

---

(١) "جاء والدنيا مدبرة عن الدولة العثمانية، وحركة الجزر تلى حركة المد. والمملكة تنقص من أطرافها ويدب الفساد داخلها" ص٢٦.

الدولة وتغيير المجتمع فى "أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك" متمثلا روح ابن خلدون. الغرب لديه أيضا نمط للتحديث، مثله مثل الطهطاوى فى مصر، وكأن تونس ومصر يشاركان فى نفس التاريخ، نفس الصراع مع صندوق الدين(١). كانت خطته إصلاح الدولة في الداخل وإصلاحها فى الخارج بربطها بالدولة العثمانية لمناهضة أطماع الغرب. ثم تألب عليه رجال الدين فعزل ومات لأن السياسى انفصل عن الدينى وأراد السير وحده فتربص به الدينى حتى قضى عليه. فالداخلى حتى ولو كان تقليديا أقوى من الخارج حتى لو كان تقدميا. مثل مدحت وخير الدين مثل الأفغانى ومحمد عبده. إن عجز مدحت عن الإصلاح ثار وانقلب، وإن عجز خير الدين عن الإصلاح شهد على العصر(٢).

أما على مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣) فإن البداية لديه التعليم. لم يشارك فى الث
؟-السياسية ولكن إصلاح التعليم كموظف أمين يجعله أقرب إلى إعطاء الأولوية للسياسى بهذا المعنى التعليمى على الدينى. أرسى القواعد الكلية للتربية ومؤسساتها على عكس أستاذه الطهطاوى الذى عكف على الجزئيات والترجمات. كان مبدؤه طاعة أولى الأمر : عباس وسعيد وإسماعيل وتوفيق، وخدمهم جميعا بإخلاص، فإصلاح التعليم أبقى من الثورة السياسية، والسياسة بلا تعليم سرعان ما تذهب.

٤- الثقافى فى جدل الدينى والسياسى

ويمثل الأفغانى الاختيار الثالث، لكيفية الانتقال من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء، من الدين إلى السياسة أو من السياسة إلى الدين عبر الثقافة، أى البنية الذهنية التى عليها يقوم الدين والسياسة معا. الدين بلا ثقافة قطعية وثبات وتحجر وشعائرية وتيبس. والسياسة بلا ثقافة ثورة هوجاء وانفعالات غضباء وانقلابات ودسائس. أما الثقافة فهى التأسيس والتأصيل لكل شئ. فيها يتوحد الدين والسياسة. فإذا كان محمد بن عبد الوهاب الممثل الأول لإصلاح العقيدة وأولوية الدينى على السياسى، ومدحت باشا الممثل الأول لإصلاح الدولة وأولوية السياسى على الدين فإن الأفغانى هو الممثل الأول لجدل الدينى والسياسى فى مركب بينهما هو الثقافى، طبقا للحظات الجدل الثلاثة : الموضوع والنقيض والمركب. فالأفغانى يريد إصلاح العقول والنفوس أولا ثم الحكومة ثانيا ثم ربط ذلك بالدين ثالثا، بادئا

---

(١) "وهكذا كانت رواية واحدة مثلت مرة فى مصر ومرة فى تونس ولم يختلف فيها إلا أشخاص الممثلين"، المصدر السابق ص١٦٦.

(٢) "لقد كان مصلحا اجتماعيا وسياسيا من جنس مدحت باشا. غير أن الفرق بينهما كالفرق بين السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده. فمدحت يصلح فإن عجز عن الإصلاح ثار ودبر الانقلاب. وخير الدين يصلح فإن عجز عن الإصلاح رفع يديه إلى السماء وقال "اللهم إنى قد بلغت" ،المصدر السابق ص١٨٣.

من المركب إلى النقيض إلى الموضوع. وإذا أراد مدحت باشا إصلاح الشعب عن طريق إصلاح الحكومة فإن الافغانى يريد إصلاح الحكومة عن طريق إصلاح الشعب(١). مدحت ينقد الحكومة من الداخل من أجل إصلاحها، والأفغانى ينقد الحكومة فى الداخل والخارج من أجل الانقلاب عليها. مدحت موظف فى الدولة يمارس مواطنته فى الداخل وليس فى خارج الدولة أمام الأعداء الذين يتربصون بالوطن شرا. والأفغاني يمارس ثورته فى الداخل والخارج حصاراً للحكومة بين الداخل والخارج. وأحمد أمين يفضل موقف مدحت على موقف الأفغانى(٢). السياسى عند مدحت حكومى، والسياسى عند الأفغانى حكومى أيضا ولكن يقوم على ثقافى وهو التسلط والطغيان. الحكومة فى دولة، والثقافة بلا نظام سياسى.

لقد عرف الأفغانى العالم الإسلامى، فارس والهند والحجاز وتركيا ومصر التى عاش فيها ثمان سنوات. وأدرك مأساته فى علمائه الجاهلين وأمرائه المستبدين وشعوبه الراضية المستكينة. ورأى تربص الدول الأجنبية به، كل يريد قطعة، وتكبيله بالدين. فصاغ الإسلام كمشروع تحررى ضد القهر والاستبداد فى الداخل والاستعمار والسيطرة فى الخارج.والسبيل الى تحقيق هذا المشروع هو تثوير الثقافة حتى يتم تثوير الدين وتثوير السياسة. واستعمل شرح النصوص القديمة للتعبير عن مشروعه الثورى بحثا عن الأصول ثم الانتقال منها إلى الفروع على عكس محمد عبده الذى بدأ بالفروع رغبة فى الانتهاء منها إلى الأصول. ويتم ذلك فى المنتديات العامة وفى المقاهى وعلى قارعة الطريق كما كان يفعل سقراط من

---

(١)" لئن كل محمد بن عبد الوهاب يرمى إلى إصلاح العقيدة ومدحت باشا يرمى إلى إصلاح الحكومة والإدارة فالسيد جمال الدين يرمي إلى إصلاح الشعب من طريق إصلاح الحكومة. وجمال الدين يرمى إلى إصلاح العقول والنفوس أولا ، ثم إصلاح الحكومة ثانيا وربط ذلك بالدين. مدحت يرى إصلاح الشعب عن طريق إصلاح الحكومة وجمال الدين يرى إصلاح الحكومة عن طريق إصلاح الشعب. مدحت يقول إن الحكومة راع، وإذا صلح الراعى صلح الرعية. والغاية الدستور. فإذا وضع ونفذ فالخير كل الخير للأمة. ويقول جمال الدين :أن القوة النيابية لأى أمة لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا انبعث من نفس الأمة، وأى مجلس نيابى يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة له فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه. فالعقول والنفوس اولا، والحكومة ثانياً"، المصدر السابق ص ٥٩.

(٢) "وهذه زلة كبيرة من السيد جمال الدين، دعاه إليها حدته وحبه للانتقام. إذ كيف أجاز لنفسه التشهير بحكومة شرقية إسلامية فى بلاد أجنبية تتخذ من أقواله حجة للتدخل الذى طالما حاربه فى العروة الوثقى؟ وكيف استباح أن يفضح هذه العيوب ويغسل هذه الأثواب القذرة على مشهد من كل الناس؟ لقد كان مدحت باشا فى موقف كهذا أنبل من السيد و أكرم. إذ نفاه عبد الحميد وأخذه رجاله من دست الوزارة إلى السفينة لا مال ولا ثياب ولا أهل، ومع هذا فما وضع قدمه فى أوربة حتى أخذ فى دفع الشر عن أمته ويتكلم الكلام الكثير فى فضل الأتراك على أوربة، ولا ينطلق بكلمة فى ذم عبد الحميد الذى عامله معاملة الشاه لجمال الدين. الحق أنها غلطة من غلطات السيد دعا إليها حدة مزاجه"، المصدر السابق ص٩٩.

قبل والمسيح، بالحديث الشفاهى وليس بالكتب المدونة التى تقتل القلوب بصوريتها ولفظيتها وتركيباتها اللغوية المفتعلة. وهو "مظهر بن وضاح" إسمه المستعار الذى كان يكتب به فى الصحف والمجلات. وكانت العروة الوثقى منبره. ثم انتقل من معلم حجرة إلى معلم أمة. ولما نفى إلى حيدر أباد كتب "الرد على الدهريين" لما رآه من مخاطر المادية الداخلية أو الخارجية (الداروينية) على روح الأمة. دخل فى صراع ثقافى مع رينان حول الفلسفة ولقبها "عربية" عند المستشرق لتقطيع أواصل الأمة بين عرب وعجم وترك و"إسلامية" عند الافغانى إقرارا بمساهمة الشعوب فيها، وحول الإسلام والتقدم. فالمستشرق يرى أن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، والأفغانى يرى أن كل الحضارة الإسلامية وعظمتها إنما هى تعبير عن النظر العقلى والبحث عن البرهان كما أقره القرآن.

إن الثورة عن طريق السياسى وحده طريق مسدود، وهو طريق مدحت والسلطان. أما تثوير الثقافة فهو الطريق إلى الثورة السياسية. لذلك اقترح عليه محمد عبده إنشاء مدرسة للزعماء لهذا الغرض. ولكن بعد وفاة الأفغانى فصل محمد عبده الثقافى على السياسى، وآثر الانكباب على الاول والابتعاد عن الثانى، فى حين استمر تلميذه عبد الله النديم فى الجمع بين الثقافى والسياسى وأحيانا تغليب السياسى على الثقافى كرد فعل على محمد عبده. حمل الافغانى فى حياته لواءين، الثقافى والسياسى، وبعد مماته حمل محمد عبده لواء الثقافى وحده. فالسياسى كان طارئا عليه من روح جمال الدين. ساهم عبد الله النديم فى الحركة الوطنية بينما عادى الحزب الوطنى محمد عبده الذى فضل مهادنة الانجليز بل مصادقتهم مما سبب فتوراً بينه وبين أستاذه جمال الدين. واستمر فى طريق النديم مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول(١). فهل كانت الثورة عند الأفغانى مجرد حدة المزاج

---

(١) "كان فى حياته يحمل فى يديه العلمين معا. فلما مات تفرق العلمان، وتداولهما المصلحون بعده، كل منهم يحمل أحد العلمين هذا أو ذاك لا يجمع بينهما. فالشيخ محمد عبده مثلا.. خلفه فى العمل الثقافى لا السياسى. لقد تبين فيما بعد أن اشتغاله بالسياسة فى العروة الوثقى ونموها إنما كان مدفوعا إليه بقلب جمال الدين لا بقلبه هو .. بل رأيناه يلعن فى كتاباته السياسة وحروفها ومشتقاتها كراهية لها. بل رأيناه يطرح بأن الواجب الأول على المصلح تثقيف الشعب وتهذيبه ثم الاستقلال يكون الخاتمة. بل رأيناه يضع خطة إصلاحه بأن يتعاون مع الانجليز ويصادقهم ويتفاهم معهم لينال منهم بأقصى ما يستطيع إعانته فيما ينشد من إصلاح داخلى تثقيفى. وهذا سبب ما كان بينه وبين مصطفى كامل والحزب الوطنى من خصومة. بل ربما كان هذا سببا أيضاً فيما نلاحظه من بعض الفتور فى العلاقة بينه وبين أستاذه جمال الدين. فقد كتب من مصر للسيد، فى الآستانة، كتابا خلا من الإمضاء وتلميحا لبعض الاشخاص من غير ذكر أسمائهم فهاج السيد وكتب إلى الشيخ محمد عبده جوابا من نار على هذا التصرف يؤنبه فيه على الجبن والخوف ويقول"تكتب ولا تمضى وتعقد الألغاز .. أمامك الموت ولا ينجيك الخوف .. فكن فيلسوفا يرى العالم ألعوبة ولا تكن صبيا هلوعاً"، المصدر السابق ص ١٠٧-١٠٨.

والطبع؟ كان أقرب إلى على منه إلى معاوية بينما كان محمد عبده أقرب إلى معاوية منه إلى على. كان الحق لديه غاية ووسيلة بينما كان عند محمد غاية لا وسيلة(١). وإن كان مؤلف "زعماء الإصلاح" أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغانى إلا أنه يشيد بالأفغانى كحكيم وأمل وطموح وهو واقف على قبره فى الآستانة يحيى ذكراه(٢).

وقد رفع عبد الله النديم (١٨٤٥ ـ ١٨٩٦) لواء السياسى، مناهضة الحكم الأجنبى من خلال الثقافى الواسع وهو الأدبى والروح الشعبية، وهو السخرية والمنبر العام، وهو الصحافة. كما أسس جمعية مصر الفتاة. والجمعية الخيرية المصرية. جمع بين الوطنية والأدب، واعتبر أن سبب هزيمة الثورة العرابية فىالأخلاق والثقافة وروح الشعب. ثبت على المبدأ وتخفى ما يقرب من عشر سنوات معلما ومثقفا ومنهضا لشعب مصر. مارس كل الحرف، وقام بكل الأعمال أسوة بالمتكلمين الأوائل: النجار والغزالى والنشار والخباز. دعا إلى أن مصر للمصريين، لا لتركيا ولا للأوربيين. وناصر الحركة الوطنية، وأكمل دور الأفغانى فى يقظة الشعب. أما عبد الرحمن الكواكبى (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢) فقد استمر فى هذا الاختيار دون ممارسة أولوية الثقافى على السياسى والدينى، وكتب فى ذلك "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" باحثا فى أصول الاستبداد ومصادره، كى يجفف النبع، دفاعا عن الحرية والديمُوقراطية. كما كتب "أم القرى" لمحاولة التعرف على أسباب الفتور عند المسلمين. فى الكتاب الأول نقد للحكومات وفى الثانى نقد للشعوب. ومع ذلك يظل الأفغانى هو الجدلى الأول، جامعا بين الدين والسياسة فى الثقافة مع وحدة ثورية لنهضة الشعوب فى عدائه للاستعمار، على عكس الكواكبى

---

(١) "ثم كان أشبه الناس فى سياسته بعلى لا بمعاوية. كانت سياسة معاوية عنوانها "إنا لا نصل إلى الحق إلا بالخوض فى كثير من الباطل". أما على فلا يريد الخوض فى الباطل ليصل إلى الحق بل لا يريد إلا الحق من طريق الحق وإلا فلا كان.. وهكذا كان يريد الحق غاية ويريد الحق وسيلة. والدنيا علمتنا أن سياسة معاوية هى التى نجحت وأن سياسة الدنيا تقوم على المصالحة وأخذ شئ بترك شئ. فمن أراد الحق كاملا وإلا فلا. فلينشد ذلك فى المثل الأعلى للخلق لا فى السياسة أو فلينتظر حتى تخضع السياسة للخلق"، المصدر السابق ص١٠٩.

(٢) "وقفنا على قبره وقلت : هنا رقد مُحيى النفوس ومُحرر العقول ومُحرك القلوب وباعث الشعوب ومزلزل العروش، ومن كانت السلاطين تغار من عظمته وتخشى من لسانه وسطوته. والدول ذات الجنود والبنود تخاف من حركته، والممالك الواسعة الحرية تضيق نفسا بحريته. هنا خمد من كان يشعل النار حيث كان: فى الأفغان، فى مصر، فى فارس، فى باريس، فى الآستانة. هنا باذر بذور الثورة العرابية، ومؤجج النفوس للثورة الفارسية ومحرك العالم الإسلامى كله لمناهضة الحكومات الأجنبية والمطالبة بالإصلاحات الاجتماعية. هنا من حارب الحكم الاستبدادى فى مصر، وناصر الدين فى فارس وانجلترا فى باريس، وحارب الجهل والأمية والذلة فى الشرق والجاسوسية والنفاق فى الآستانة. ولم ينتصر عليه شئ إلا الموت"، المصدر السابق ص ١١٥ ـ ١١٦.

المثقف الهادئ الطبع فى تحليل أسباب استبداد الحكومات ولا مبالاة الشعوب وفى عدائه للدولة العثمانية(١).

إن الجدل الثقافى فى الدينى والسياسى هو الطريق لنهضة دائمة لا تكبو وثورة مستمرة لا تنتكص. الثقافة الثورية أساس فهم الدين وفهم المجتمع. لذلك كانت البداية بالثورة الثقافية بدلا من تثوير الواقع بقرارات سياسة وترك الدين تقليديا شعائريا عقائديا يتحول إلى سلفية منعزلة أو حركة غاضبة تتأثر من الواقع الذى فلت منها وأزاحها. تثوير الدين يأتى عن طريق تنوير الثقافة التى يرتكز الدين عليها. وتثوير السياسة يتم عن طريق تثوير الثقافة التى ترتكز السياسة عليها. حاول زعماء الإصلاح تثوير الدين، ويمكن بإصلاح الزعماء تثوير السياسة. والحقيقة أن تثوير الدين وتثوير السياسة لا يتمان إلى بتثوير الثقافة، العنصر المشترك بينهما. الدين ثقافة، والسياسة ثقافة. وإعادة بناء الثقافة هو الطريق إلى الاصلاح.

---

(١) "أكتوى السيد جمال الدين الأفغانى من السياسة الأوربية ولعبها بالمسلمين فصب عليها جام غضبه، واستغرقت حملته على السياسة الانجليزية أكبر قسم من العروة الوثقى، وأكتوى الكواكبى بالسياسة العثمانية فكانت موضع نقده. نظر الأفغانى إلى العوامل الخارجية للمسلمين فدعاهم إلى ان يناهضوها. ونظر الكواكبى إلى نفوس المسلمين ودعاهم إلى إصلاحها فإنها إن صلحت لم تستطع السياسة الخارجية أن تلعب بهم. ولذلك كانت معالجة الأفغانى للمسائل معالجة تأثر، تخرج من فمه الأقوال ناراً حامية، ومعالجة الكواكبى معالجة طبيب يفحص المرض فى هدوء، ويكتب الدواء فى أناة. الأفغانى غضوب، والكواكبى مشفق. الأفغانى داع إلى السيف، والكواكبى داع إلى المدرسة. ولعل هذا يرجع ايضاً إلى اختلاف المزاج. فالأفغانى حاد الذكاء حاد الطبع، والكواكبى رزين الذكاء هادئ الطبع. إذا وضعت أمامه عقبة تخطاها الأفغانى قبل وتخطاها الكواكبى بعد ولكن من خير نقطة تتخطى. فلا عجب أن كان للأفغانى دوى المدافع وكان للكواكبى خرير الماء يعمل فى بطئ حتى يفتت الصخر"، المصدر السابق ٢٧٨.

(٢)

من الانتحال التاريخى إلى الإبداع الحضارى

قراءة فى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما

(طه حسين – ١٨٨٨ - ١٩٧٣)(*)

١- النقد بين القدماء والمحدثين

إذا كانت النهضة العربية فى القرن الماضى قد آثرت التغير من خلال التواصل، والحرص على النظر إلى القديم من خلال الجديد، وإعادة قراءة تراث الأنا من خلال تراث الآخر، وتراث الآخر من خلال تراث الأنا، إبن خلدون ومونتسكيو، المعتزلة والتنوير، والشريعة و"الشرطة" La Charte كما فعل الطهطاوى فإنها فى هذا القرن تبدو وكأنها آثرت التغير من خلال الانقطاع علن طريق الصدمة الحضارية، وإيقاظ العقول مما تعودت عليه من تراث الأقدمين، فالثورة العرابية التى حاولت تحقيق مثل النهضة فى القرن الماضى لم تنجح، وظهر أن الماضى أقوى من الحاضر، وأن التراث أقوى من العصر وأن الدينى المستنير، نموذج محمد عبده، لا يكفى لمواجهة حجم التحديات وفى مقدمتها الاحتلال.

وإذا كانت الثورة العرابية قد قامت على تعاليم الأفغانى ومحمد عبده، والإصلاح الدينى فإن ثورة ١٩١٩ إستمرار لهذه التعاليم. فقد كان سعد زغلول تلميذا لمحمد عبده مع مزيد من الليبرالية الغربية وجرأة فيها تمثلت فى الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وإسقاط الخلافة فى ١٩٢٦. وأعلن دستور ١٩٢٣ فى مصر. وصدر عديد من المؤلفات تعّبر عن الروح الجديدة مثل" الإسلام وأصول الحكم" لعلى عبد الرازق فى ١٩٢٥ وهو نفس العام الذى تأسست فيه الجامعة المصرية و"فى الشعر الجاهلى" لطه حسين فى ١٩٢٦، فالبحث العلمى على يد علماء مصر فى الأزهر وفى الجامعة يتقدم الصف ويُعلن إستمرار الثورة فى الفكر عن طريق إعادة النظر فى الموروث كله الشرعى والأدبى، وليس فقط إعادة قراءته وتفسيره كما فعل رواد النهضة الحديثة، سواء فى الاصلاح الدينى عند الأفغانى ومحمد عبده أو فى الفكر الليبرالى لتأسيس الدولة الحديثة عند الطهطاوى

(*) كتب هذا البحث عام ١٩٧٦ وألقى فى المجلس الأعلى للثقافة بمناسبة مرور سبعين عاماً على صدور كتاب "فى الشعر الجاهلى" عام ١٩٢٦. ولم ينشر من قبل.

وخير الدين التونسى أو فى إعادة النظر لتصور الطبيعة على نحو علمى عند شبلى شميل وفرح انطون.

فى هذا الإطار التاريخى وفى هذه الإثارة الفكرية صدر كتاب "فى الشعر الجاهلى" من أزهرى تقليدى عالم بالتراث القديم، وجامعى عصرى تعلم فى فرنسا، وعاد حاملا المناهج الأدبية الحديثة، المنهج التاريخى، والمنهج المقارن، ومحملا بروح الحضارة الغربية التى وضع ديكارت أسسها فى عدم التسليم بشئ على أنه حق، إن لم يبد للعقل أنه كذلك، واتباع منهج الشك قبل الوصول إلى اليقين ودون ربط ذلك بروح الحضارة الإسلامية كما مثلتها المعتزلة فى اعتبارهم النظر أول الواجبات، وأن الشك أول النظر. لم يكن التراث الاعتزالى القديم حاضرا فى ذهن بعض المحدثين قدر حضور ديكارت فى ذهن العائد من فرنسا وافتتاح الكتاب به وكما هو الحال فى الفكر الليبرالى حتى الآن بعد أن أصبح للغرب الأولوية فى مصادر المعرفة على التراث القديم.

ولا تعنى القراءة مجرد الشرح والتلخيص والعرض عن طريق العبارة الشارحة بل تعنى إعادة بناء الموقف كله، نشأة النص ومكوناته الرئيسية، ووضعه فى إطاره التاريخى الأول ثم نقله إلى اللحظة التاريخية الراهنة بعد سبعين عاما، نقلا للبحث العلمى من جيل إلى جيل، من جيل طه حسين إلى جيل نصر حامد أبوزيد، وإعادة صياغة الأحكام، ونقلها من الدعوى الأولى إلى العلم الدقيق مع تعميق أكثر للمنهج التاريخى المقارن، وإعطائها أبعادا جديدة من طبيعة الإبداع الحضارى ليس فقط عند كل الشعوب بل داخل الحضارة الإسلامية ذاتها⁽¹⁾. فالانتحال لم يكن فقط فى الشعر بل كان أيضا فى الفلسفة على لسان سقراط وأفلاطون وأرسطو وتلميذه الاسكندر وأفلوطين، وكان الانتحال فى الحديث والتفسير خاصة حول قصص الأنبياء، وفى السيرة حتى تكون سيرة آخر الأنبياء أعظم من سير الأنبياء السابقين، تاريخا وخيالا. وكان الانتحال أيضا فى التاريخ والتفسير وتحويلهما إلى قصص يؤثر فى المستمعين فى تراث يغلب عليه الطابع الشفاهى مما سهل دخول الإسرائيليات وقصص باقى الشعوب المجاورة. كما تهدف القراءة الجديدة إلى رد الاعتبار للدعوى ووصف مسارها عبر التاريخ واستئنافها واستنفاد كل امكانياتها، ونقل المعركة القديمة كلها بعيدا عن الأحزان والأفراح القديمة والحديثة، فالعلم لا حزن ولا فرح فيه، وبعيدا عن منطق الانفعال اتجاها

---

(١) أنظر دراستنا عن كتاب الشعر لأرسطو تحقيق وترجمة ونشر وتقديم د. شكرى عياد بعنوان "من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع" فى شكرى عياد جسور ومقاربات ثقافية، إعداد د. أحمد الهوارى،منهج عنه للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٥ ص ٧٧ ـ ٩٢ وهو منشور فى هذا الكتاب.

نحو منطق البحث العلمى. كما أن هدف القراءة تجاوز شق الأمة شقين، فريق مع وفريق ضد. فالحقيقة العلمية لا يختلف عليها اثنان. وبدلا من التحزب والتعصب والاستبعاد المتبادل الذى يصل إلى حد التكفير والتخوين تعود القضية إلى دوائر العلماء والمتخصصين، وينتقل الموضوع من ساحات القضاء إلى قاعات الدرس ومدرجات الجامعة.

ويصعب فى القراءة التمييز بين موضوع الدراسة خاصة لو كان نصا لمؤلف والذات الدارس. فالقديم يدخل فى الجديد، والجديد يعيد بناء القديم بحيث يتوحد الموضوع مع الذات كما توحد قدماء الشراح مع أرسطو موضوع الشرح. ولا يوجد خطأ وصواب لا فى القديم ولا فى الجديد، لا فى المقروء ولا فى القارئ، لا فى الموضوع ولا فى الذات، بل توجد فقط دلالة حضارية ومنهجية لجهود أجيال متتابعة من جيل ثورة ١٩١٩ ونشأة الجامعة المصرية إلى جيل ثورة ١٩٥٢ وهزيمة ١٩٦٧ وتعثر الجامعة المصرية.

ويدل إهداء الكتاب "إلى حضرة صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا" إلى تحول المؤلف من السياسة إلى العلم، وممارسة الجذرية الليبرالية بعد الدولة فى الجامعة(١). وكانت النخبة الحاكمة فى ذلك الوقت تتمثل قيم الليبرالية فى السياسة وفى العلم، فى الدولة وفى الجامعة. فالجامعة المصرية فى ١٩٢٥ إبنة ثورة ١٩١٩، أسسها المصريون شعبا وقادة باكتتاب وطنى وتبرعات عينية، الكتاب تطبيق للكتابة السياسية فى الأدب، وللمقال السياسى فى المقال الأدبى.

والكتاب صغير الحجم نسبياً. يتكون من ثلاثة كتب تشبه الفصول. الأول وهو أصغرها ليس له عنوان(٢). ويضم خمس نقاط. الأولى تمهيد يصف الحالة الراهنة للدراسات الأدبية فى مصر والنزاع بين أنصار القديم وأنصار الجديد، والثانية تعرض منهج البحث، منهج الشك الديكارتى، والثالثة تقيم الدعوى فى أن مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس فى القرآن لا فى الشعر الجاهلى. والرابعة

---

(١) الكتاب الأول ١٢ ص والثانى ٢٧ ص والثالث ١٩ص طبعة مجلة القاهرة والكتاب المطبوع الذى سحب من السوق لا يتجاوز ضعف ذلك.

(٢) إلى حضرة صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا.
سيدى صاحب الدولة
كنت قبل اليوم اكتب فى السياسة. وكنت أجد فى ذكرك والإشادة بفضلك راحة نفس تحب الحق، ورضا ضمير يحب الوفاء.
وقد انصرفت عن السياسة، وفرغت للجامعة. وإذا أنا أراك فى مجلسها كما كنت أراك من قبل، قوى الروح، ذكى القلب، بعيد النظر، موفقا فى تأييد المصالح العلمية، توفيقك فى تأييد المصالح السياسية.
فهل تأذن لى أن أقدم اليك هذا الكتاب مع التحية الخالصة والإجلال والتعظيم ٢٢ مارس ١٩٢٦ ، طه حسين"، فى الشعر الجاهلى ص٢١

تبين بُعد الشعر الجاهلى عن اللغة العربية فى العصر الجاهلى، كما يمتلئ الكتاب بالأمثلة السياسية من العصر مثل رفض حجة الكثرة المعمول بها فى المجالس النيابية وتطبيقها فى العلم. وهى حجة يرفضها منطق الحرب فى القرآن. فالفئة القليلة تغلب الفئة الكثيرة. والمؤمنون قلة، والكافرون كثرة، يسقط المؤلف الهم السياسى الحاضر على الماضى، ويطبق ذلك على شعراء الموالى على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية فى الصحف فى العصر الحاضر. والخامسة تبين أن الشعر الجاهلى مكتوب بلهجة قريش وليس بباقى اللهجات العربية مما يؤيد الانتحال فيه.

والكتاب الثانى أسباب انتحال الشعر، وهو أطول الكتب الثلاثة، ويضم أيضا ست نقاط. الأولى أن الانتحال ليس مقصورا على العرب بل موجود عند كل الشعوب، والثانية تبين الأسباب السياسية وراء انتحال الشعر، والثالثة الأسباب الدينية، والرابعة دور القصص فى انتحال الشعر، والخامسة دور الشعوبية، والسادسة دور الرواة.

والكتاب الثالث "الشعر والشعراء" وهو متوسط الحجم تطبيق لنظرية الانتحال على شعر الشعراء. ويتضمن أيضا خمس نقاط. الأولى عن الصلة بين القصص والتاريخ وإبداع تاريخ متخيل فى القصة بعيدا عن وقائع التاريخ، والثانية عن امرؤ القيس وعبيد وعلقمة، والثالثة عن عمرو بن قميئة والمهلهل وجليلة، والرابعة عن عمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة، والخامسة عن طرفة بن العبد والمتلمس.

وواضح أن صلب الكتاب هو الثانى عن أسباب انتحال الشعر، وأن النظرية التى عرضها المؤلف فى الكتاب الأول طبقها فى الكتاب الثالث، فالتقسيم الثلاثى يقوم على بنية منطقية وخطوات منهجية بين النظرية والتطبيق، المقدمات والنتائج، التعليل والسببية.

ويتسم الكتاب بعدة خصائص أهمها :

أ - الأسلوب الشفاهى كما يبدو فى استعمال الضمائر، ضمير المتكلم من المؤلف صاحب القضية، وضمير المخاطب للقارئ المتخيل مما يجعل البحث العلمى رسالة من المؤلف إلى القارئ، ومرافعة من المحامى أمام القضاءإلى جمهور القدماء. وقد يكون السبب الاجرائى فى ذلك طابع الأمالى الذى لا يقدر المؤلف إلا عليها.

ب - التكرار من أجل شرح القضية وإعادة عرضها فى عبارات قصيرة تصدر أحكاما دقيقة. وتتسم بطابع التقابل بين القديم والجديد، الفكرة الشائعة والحكم النقدى، ما تعود عليه الناس وما ينتج عن البحث العلمى.

جـ ـ الربط بين الفقرات، والاستدراك على ما فات، والتذكير بما هو آت، وترك العموم إلى الخصوص، والانتقال من الكل إلى التفصيل. ويفيد الربط فى العودة إلى الموضوع بعد الاستطراد "ولكنى بعدت عن الموضوع فيما سيظهر فلأعد إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين"(١).

دـ الإحساس بالجدة وبالإثارة، وبالخروج عن المألوف الذى تعود عليه الناس، ورفض الأفكار الشائعة والأحكام الدارجة مما يكشف عن خطورة الدعوى ونتائجها، "هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربى جديد لم يألفه الناس عندنا من قبل"(٢). ويتحدى المؤلف القراء أن يخالفوه نظرا لما لديه من براهين علمية ومناهج دقيقة. وفى نفس الوقت يتسم الكتاب بالتواضع بالرغم من أهمية الدعوة وجدتها وخطورتها، "ولست أزعم أنى من العلماء، ولست أتبجح بأنى أحب أن أتعرض للأذى"(٣). ومع ذلك يريد المؤلف البحث والتفكير اعتمادا على الله بصرف النظر عن رضى أو سخط الناس. وهو يعلم أن فريقا سيرضى وفريقا سيغضب، فريقا سيؤيد وفريقا سيسخط.

هـ ـ إعادة النظر فى الموروث والبحث العلمى الجديد، وفتح باب الاجتهاد بعد أن أغلقه الفقهاء. فالكتاب يجمع بين الدعوة والبحث العلمى الرصين ولكن بأسلوب أصحاب النظريات الجديدة، ويأخذ طابع السجال والمعارك الفكرية بأسلوب البحث العلمى.

وـ الشعور بالتمايز الحضارى بين ثقافة الأنا التقليدية الموروثة، خاصة الثقافة الأزهرية، وثقافة الآخر العلمية الجديدة، العقلية النقدية. يحمل المؤلف همّين معا، هم الماضى وهم المستقبل. "وهناك هم المستقبل. فالمنهج الديكارتى هو منهج المستقبل لا مناهج القدماء"(٤)، بل إن العقل نفسه يتطور من عقل القدماء إلى عقل المحدثين "لأن العقل لم يبلغ من الرقى فى تلك العصور ما بلغ فى هذا العصر"(٥).

زـ تقوم الدعوى على رفض المذهبين النقيضين، الأول إثبات الشعر الجاهلى على أنه شعر قديم تاريخى قال به أصحابه. كله صحيح باستثناء نقد هنا ونقد هناك للأصمعى أو أبى عبيدة أو الكسائى. والثانى نفى الشعر القديم على أنه كله

---

(١) فى الشعر الجاهلى ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢

(٣) المصدر السابق ص٢٣

(٤) المصدر السابق ص ٣٥

(٥) المصدر السابق ص ٦٢

منتحل لا صحيح فيه ودون أن يشير المؤلف إلى المحدثين الغربيين خاصة مرجوليوث. وتجعل الحقيقة وسطا بين المذهبين عن طريق الشك، وهى أن معظم الشعر القديم منتحل وأقله صحيح. ولم كان الوسط أقرب إلى أحد الطرفين منه إلى الآخر، كان المذهب المقبول أقرب إلى الانتحال منه إلى التاريخ. الأول يقين واطمئنان، والثانى رفض بلا دليل، والثالث بحث واستقصاء.

ح - والكتاب حديث إلى طلاب الجامعة من أجل إثارة الذهن والحث على حرية التفكير، وتجديد المناهج، والجرأة على القدماء. وعين المؤلف على مصر وإصلاح مناهج التدريس ومادته فى المدارس الحكومية. "فالمذهب الشائع فى مصر هو مذهب القدماء. المذهب الرسمى فى مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف"(١).

ط - فى الشعر الجاهلى ليس فقط كتابا فى النقد الأدبى، بين القدماء والمحدثين، بين الدين والعلم، بل يهدف أيضا إلى نهضة فكرية، وتقدم إجتماعى وإصلاح، وإعلاء من شأن الجديد على القديم، وتشجيع للمحدثين والإقلال من سطوة القدماء، ومناهضة الفكرة الشائعة التى تسيطر على نفوس العامة فى كل عصر، وهى "أن القديم خير من الجديد، وأن الزمان صائر إلى الشر لا إلى الخير، وأن الدهر يسير بالناس القهقرى، يرجع بهم إلى وراء ولا يمضى بهم إلى أمام"(٢). يرفض المؤلف هذه الفكرة الشائعة القديمة "فالقديم خير من الجديد والقدماء خير من المحدثين، يؤمن العامة بهذا إيمانا لا سبيل إلى زعزعته. وهذا الإيمان يتطور ولكن أصله ثابت"(٣). يستأنف المؤلف معركة القديم والجديد التى بدأت من قبل فى الحركة الإصلاحية الحديثة، معيدا إياها، ومطبقا لها فى الشعر بعد أن كثر اللجاج فيها من أجل إحداث تنوير عام يقوم على إدخال العامل البشرى أو الإنسانى فى تحليل المقدسات التى تحولت إلى محرمات لا يمكن الاقتراب منها مثل الدين والسياسة والموروث.

٢- الشك الديكارتى أم المنهج التاريخى المقارن ؟

هل صحيح أن المنهج المستعمل فى الكتاب هو المنهج الديكارتى كما يصرح به المؤلف؟ هل هو استرجاع لابن سلام والشك فى الشعر الجاهلى بأن قريشا كانت أقل شعرا فى الجاهلية فاضطرت إلى أن تكون أكثر العرب انتحالا فى الإسلام، وهو ما يسميه المؤلف مذهب ابن سلام معترفا بأهميته ومذهبه فى الاستدلال على

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق ص ٦٢.

(٣) المصدر السابق ص ٦٢.

أن أكثر الشعر قد ضاع ؟ هل هو إستئناف لبعض معاصريه مثل مصطفى صادق الرافعي الذى فطن إلى سبب القصص فى انتحال الشعر؟ هل هو تكرار للاستشراق فى القرن التاسع عشر الذى يشكك فى الصحة التاريخية للنصوص فى العهدين القديم والجديد بل وفى التراث اليوناني القديم، وقد عبر ذلك مقال مرجوليوت الشهير عن الشعر الجاهلى؟

يثبت تحليل المضمون أن المصدر الرئيسى للمؤلف فى نظرية الانتحال هو الاستشراق الأوربى القائم على النزعة التاريخية فى القرن الماضى والذى استمر فى هذا القرن فى المدرسة الأسطورية الخارجة من هيجل و دافيد شتراوس ورينان والتى استمرت فى فرنسا عند كوشوولوازى والتى تقوم على إنكار الصحة التاريخية للنصوص الدينية وبالتالى إنكار الوجود التاريخى للسيد المسيح واعتباره خرافة من وضع الجماعة المسيحية الأولى. خرجت المدرسة التاريخية والمدرسة الاسطورية والمدرسة النقدية من هيجل. المدرسة الاسطورية عند شتراوس تجعل المسيح أسطورة. والمدرسة النقدية عند باوروفيورباخ تنقد النصوص من أجل العثور على النواة التاريخية الأولى قبل أن يعمل فيها الخيال. وقد سبب ذلك فى نشأة التحديث كهرطقة فى العشرينيات داخل فرنسا ثم فى الولايات المتحدة عند جورج تيريل. فالذات تسبق الموضوع، والموضوع تجل للذات، والعالم إبداع للأنا، والأنا مبدع للعالم، كما يستشهد بألسكندر ديما والكثرة الشعرية فى أدبه، وقد فعل الطهطاوى ذلك أيضا. وقد كانت عادة عند الأدباء والمؤرخين نظرا لما يمثله الشعر من وقع على النفس وتأثير فى القراء. وهى نفس الوظيفة التى يقوم بها الاستشهاد بالنص الدينى. ويعتمد على "مناهج البحث التاريخى" كما وضعها سينيوبوس بعد أن ذاع صيته فى نقد المصادر ونقد النصوص وهو ما يعادل فى علم الحديث نقد السند ونقد المتن.

فالموضوع إذن ليس جديدا فى دراسات الأدب المقارن. والنظرية شائعة فى ألمانيا وأثرت فى فرنسا منذ القرن الماضى والربع الأول من هذا القرن بالنسبة للحديث من أجل التشكك فى الأصول التى قامت عليها الحضارة الإسلامية وفى نفس الوقت إثبات تاريخية القرآن من أجل إنكار الوحى وطبقها لانسون فى الأدب فى فرنسا وتطويرا لها من علم التاريخ الأدبى إلى علم الاجتماع الأدبى(١). وتبدو

---

(١) طبقا لنتائج تحليل المضمون ذكر ديكارت ٧ مرات، إبن سلام ٤٨، مصطفى صادق الرافعى مرة واحدة، ويذكر هوار ٥ مرات دون مرجوليوث، ومن الدراسات التاريخية فى فرنسا يذكر سينيوبوس مرتين، كما يذكر الدراسات اليونانية عن هوميروس ٤ وهزيود ١ وهيرودوت ١. وتظل المادة الرئيسية وأعلامها من الشعر العربى ويأتى فى المقدمة امرؤ القيس ٩٥ والمهلهل ١٨ مرة وطرفه العبد ١٦= =

أهمية المنهج العلمى والبحث العلمى وكأنه إعمال لمنهج الغرب فى موضوع الشرق وكأن المنهج العلمى قد ظهر فى الغرب وحده، وأن الشرق يخلو منه. والمنهج العلمى له الأولوية على المعتقدات الدينية. يبدو الأمر وكأنه تقليد الغرب. فكما اصطنع الغرب المنهج العلمى نصطنعه نحن.

وقد استمر المنهج التاريخى فى الدراسات الأدبية والحضارية عند أحمد أمين فى مشروعه لكتابة تاريخ الحضارة الإسلامية نشأة وتطورا من الفجر إلى الضحى إلى الظهر دون تقليد للغرب، ودون إثارة للقضايا وإقامة للدعوى وبعد أن ترشد المنهج التاريخى، وأصبح أقرب إلى العقل والعلم منه إلى أن يكون نقلا من المناهج السائدة فى العلوم الاجتماعية الفرنسية فى الربع الأول من هذا القرن. وهذه هى الماركسية الطبيعية الموجودة عند كل عالم، البحث عن العوامل السياسية والاجتماعية التى أحرزت الظواهر موضوع الدراسة والتى يذكرها الباحثون التقليديون كتمهيد عن الخلفية التاريخية والاطار الاجتماعى للموضوع دون ربط مباشر بين العلة والمعلول(١).

فالحقيقة أن المنهج المستعمل ليس منهج الشك الديكارتى بل هو المنهج التاريخى المقارن فى دراسة الأدب العربى الذى يقوم على اتصال العرب بباقى الشعوب مثل الروم والفرس واليونان وكما يشير بذلك القرآن مما يجعلهم يؤثرون ويتأثرون، واتصال قريش بسائر القبائل، والتأثير المتبادل بينها. لذلك ظهر الانتحال عند كل الشعوب، فى الشعر اليونانى فى أشعار هوميروس. يقوم المنهج التاريخى على افتراض التواصل بين الحضارات، وليس الانقطاع، وأن لا شئ يحدث فى التاريخ هابطا من السماء بل كل شئ يحدث ويتفاعل فى الأرض. الدراسة من أدنى وليس من أعلى، وتتبع العوامل الإنسانية وليس الإرادة الالهية إعتمادا على اللغات المقارنة والتاريخ المشترك والقوانين العامة فى تفاعل الحضارات ومسارها. "ليس الانتحال مقصورا على العرب" بل موجود عند اليونان والرومان. فما كتبه المؤرخون القدماء مثل تيتوس ليفوس وهيرودوتس غير ما يكتبه المحدثون عن شعر هوميروس وهزيودس(٢).

مرة وأمية ابن أبى الصلت ١٤ وعمرو بن قميئة ١٣ وحسان بن ثابت ١٢ والسموأل ١١ والمتلمس ١٠، كما يذكر الروم والرومان ٢٤ و اليونان واليونانيين ١٦ مرة.

(١) لذلك يعتبر السيد يسن فى "علم اجتماع الأدب"، ومحمود اسماعيل فى "سوسيولوجيا الفكر الإسلامى" ومحمود أمين العالم فى دراساته العديدة عن النقد الأدبى، ومحمد مندور، ومحمد غنيمى هلال استثنافا لهذا التيار.

(٢) فى الشعر الجاهلى ص ٣٤ ـ ٣٥.

ويقوم المنهج على استبعاد الخرافات كما فعل رينان فى دراساته على روايات التوراة والانجيل. وانتقال امرؤ القيس بين القبائل مثل تنقل هوميروس بين المدن اليونانية. ويدخل الخيال الشعبى فى نسج الاسطورة. فالقدماء أضخم وأطول من المحدثين. تمتد اليد إلى البحر فتأخذ السمك وترفعه إلى السماء فتشويه فى الشمس. ويمتد فخذ النبى أو الملك فيعبر عليه المؤمنون أو الجنود عبر الفرات، وكأن القصص عند المسلمين مثل الشعر القصصى عند اليونان، الالياذة والأوديسة، نموذج الإبداع الحضارى من الوعى الجمعى مثل أيام العرب وحرب البسوس وحرب داحس والغبراء. وتأسيس الكعبة أسطورة تشبه أسطورة اليونان التى تثبت أن روما متصلة باينياس بن بريام صاحب الطروادة. وكما وحد القرآن لهجات العرب بعد أن غلبت قريش وحدت أثينا لغة اليونان بعد أن كان للدوريين شعرهم وللييوونانيين شعرهم، وكما وحدت اللغة الفرنسية اللغات الاقليمية. وقليل الآن من يكتب بلغته الاقليمية مثل مسيترال.

ويعتبر المؤلف أن هذا المنهج التاريخى المقارن ودون أن يسميه هو المنهج العلمى الموضوعى المحايد المتجرد من الدين والسياسة والقومية والانفعالات، هوالمنهج العلمى التاريخى الصرف الذى يقوم على الشك. مع أن المدرسة التاريخية الأسطورية النقدية تجعل مثل هذا الحياد مستحيلا لأن الموضوع نفسه من وضع التراث ولا يمكن فصل الموضوعية عن الذاتية، فكلاهما واجهتان لشئ واحد هو الذات والموضوع، الذات من حيث الأنا والموضوع من حيث العالم. الانتحال كله ليس ظاهرة محايدة بل هو إبداع موضوع تتجلى فيه قدرات الذات ببواعث دينية وسياسية وقومية. كيف يمكن دراسة ظاهرة الوضع وهى تتجاوز الموضوعية والحياد بمنهج موضوعى محايد؟ الموضوع نفسه لا يتفق مع المنهج التاريخى.

مازالت النظرية التى تثبت الصحة التاريخية للشعر الجاهلى أو التى تثبت الانتحال فيه، كله أو بعضه، تعمل فى إطار تصور عام للنص ساد فى القرن الماضى عند أنصار النزعة التاريخية والمنهج التاريخى، وهى نظرية المطابقة بين النص والتاريخ مطابقة كاملة(١). فالنص المدون تسجيل للقول، والرواية مطابقة للمقول مع المسموع بدعوى الموضوعية الحرفية والأمانة العلمية التاريخية. وهى نظرية تطلب المستحيل. تتصور النص وكأنه مجرد موضوع صورى وليس داخل حياة، يعبر عن حياة ويصورها، ثم ينقل هذا التعبير والتصوير فى عصر آخر من أجل التأثير فيه وإعادة توظيفه. فهناك مسافة بين المقول والمسوع، وهو الحفظ فى

---

(١) أنظر بحثنا المشار إليه سابقا "من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع".

شعور الراوى وفى ذاكرته. والشعور ليس مجرد آلة تسجيل، والذاكرة ليست مجرد حافظة أمينة للتخزين، تسليما وتسلما. الشعور وعى جمعى، والذاكرة خيال إبداعى.

ولا يعنى تجاوز المطابقة إلى الإبداع إنكار أى فضل للمنهج التاريخى. إنما وظيفته وصف نشأة الاسطورة، والتمييز بين الخيالى والحقيقى فيها، بين الذاتى والموضوعى، قبل أن يتم تناول الأسطورة ذاتها باعتبارها نبتة مستقلة عن التاريخ، فاعلة فيه. فالعهدان القديم والجديد مملوءان بالأساطير من حيث النشأة التارخية كما بينت المدرسة الاسطورية عند شتراوس ورنيان وكوشو، ولكنها أساطير تحولت إلى حقائق شعورية بفضل الاعتقاد، وأصبحت مؤثرة فى مسار الأحداث من خلال تصورات العالم وبواعث السلوك.

٣- الشعر المنتحل أم القرآن الصحيح ؟

وإذا كان الشعر منتحلا لا يصور الحياة العربية، لغة وثقافة ودينا وحضارة فإن القرآن الصحيح تاريخيا هو الأقدر على هذا التصوير من الشعر. ومن ثم لا يُفسر القرآن بالشعر بل يفسر الشعر بالقرآن. لا يُفسر القرآن بالشعر لأن الشعر موضوع بعد نزول القرآن، ويُفسر الشعر بالقرآن لأن الشعر تم وضعه بناء على جماليات القرآن وتدعيما له. "لا ينبغى أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغى أن يُستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أن هذه الاشعار لا تثبت شيئا، ولا تدل على شئ ولا ينبغى أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أن هذا الأشعار لا تثبت شيئا، ولا تدل على شئ أنما تكلفت واخترعت اختراعا ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه"(١). والقرآن مصدر أقدم والشعر مصدر أحدث، والأقدام عادة أصدق فى الرواية التاريخية من الأحداث. فالمسافة بين الحياة الإسلامية والشعر المنتحل أقصر من المسافة بين الشعر القديم والشعر المنتحل. الطريقة القديمة إعتبار الشعر مقياسا يفهم عليه القرآن، والنظرية الجديدة إعتبار القرآن مقياساً يقاس عليه الشعر. "القرآن وحده هو النص العربى القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصا للعصر الذى تلى فيه"(٢). لم يمر بفترة شفاهية كالحديث والشعر حتى يعمل فيه الخيال الشعبى ويعيد صياغة الرواية جيلا وراء جيل كما هو الحال فى الأدب الشعبى.

مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس إذن فى القرآن لا فى الشعر الجاهلى. "القرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى. ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه".

---

(١) فى الشعر الجاهلى ص٢٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

يتحدث عن حياة العرب ودياناتهم ونحلهم مجادلين على عكس صورة العرب فى الشعر الجاهلى وحياتهم الجافة الغامضة، عاجز عن تصوير حياة العرب. "ليس فى هذا الشعر الجاهلى الذى ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم بل لا يمثل لغتهم"(١). كما يصور القرآن طبيعتين عند العرب المستنيرين الأغنياء وأصحاب القوة والذكاء فى مقابل العامة وهو مالا وجود له فى الشعر العربى.

والشعر العربى لا يمثل اللغة الجاهلية. لغة الشعر متأخرة عن لغة الجاهلية. فقد اتخذت القبائل بعد الإسلام لغة قريش كنوع من تطبيق التوحيد. فانتشرت اللغة الواحدة التى حدث بها الانتحال. الشعر واحد، ولغته واحدة، لغة قريش بعد أن وحد القرآن لغة العرب، وليس بلغات القبائل ولهجاتها بالرغم من اختلاف لهجات العرب فى قراءة القرآن. "إذا كان هناك نص عربى لا تقبل لغته شكا ولا ريبا وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن. وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلى بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن"(٢). كما ظهرت وظيفة التوحيد فى الإسلام، ولغتهم فى لهجة قريش ظهرت أيضا فى الشعر. وإذا كانت العرب قسمان، قحطانية فى اليمن، وعدنانية فى الحجاز، كانت اللغة أولا فطرة ثم أصبحت اكتسابا. فى الأول العرب العاربة، وفى الثانى العرب المستعربة بعد أن كانت لغتها العبرانية أو الكلدانية. لذلك كان العرب أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه إسماعيل، أب العرب.

ويصف القرآن العرب على أنهم كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم فى خلال رحلتى الشتاء والصيف إلى الشام وإلى اليمن، وعبر باب المندب إلى الحبشة. كانت الحجاز، وقريش فى قلبه، مركزا للتجارة .وساهمت فى توحيد اللغة والعادات وتكوين السلطة المركزية. سادت قريش على طرق التجارة فى الحجاز. وكانت أول غزوة، غزوة بدر، للاستيلاء على العير. كان الدين والتجارة إذن أهم مظهرين للسلطة والسيادة للحجاز قبل الإسلام ولقريش بعد الإسلام.

فإذا كان هذا التحليل صحيحا فكيف اذن يمكن الرد على أثرين مشهورين : الأول قول عمر "عليكم بشعر جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم"والذى يعنى الطريقة القديمة التى يرفضها المؤلف، تفسير القرآن بالشعر فى مقابل الطريقة الجديدة، تفسير الشعر بالقرآن. كما أنه منع رواية الشعر الذى تهاجى به المسلمون، الهاشمية والزبيرية، المهاجرون والأنصار. ولو كان الشعر الجاهلى منتحلا لمنع

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص٤٥.

روايته، كله أو بعضه حفاظا على القرآن. وهو الذى منع تدوين السنة حتى لا تختلط بالقرآن. والثانى قصة ابن عباس فى الاستشهاد على القرآن بالفاظ من لغة العرب، وهو ما يتفق مع قول عمر. ولكن المؤلف يرفض هذا الأثر ويعتبرها قصة مخترعة، غايتها تعليمية ساذجة. وكلها تكلف وانتحال.

وبالرغم من أن القرآن وحده هو النص الصحيح تاريخيا لأنه لم يمر بفترة شفاهية تسمح للرواية بالتمدد والانكماش، بالزيادة والنقصان إلا أنه يخضع لتأويلات متعددة بتعدد الأشخاص نظرا لاختلاف الأهواء والطبائع والغايات. كما يختلف فهمه باختلاف العصور والأزمان نظرا لاختلاف المصالح. فلكل عصر روحه مما جعل إجماع العصر السابق غير ملزم للعصر اللاحق. فالقرآن لا يتحدث عن نفسه بل يتحدث به الناس. القرآن ليس بين دفتى المصحف إنما ينطق به الرجال.

والسؤال الآن : هل هناك حقيقة تاريخية خارج وعى المؤرخ أم أن حقائق التاريخ افتراض نظرى خالص ومسلمة من مسلمات المعرفة ؟ التاريخ رواية لأن الحدث لا يسرد نفسه. والرواية رؤية وادراك وفهم وتصوير، وتعبير ونقل شفاهى أو مدون من جيل إلى جيل. فالتاريخ الوضعى افتراض، والتاريخ الإنسانى حقيقة. التاريخ هو الوعى بالتاريخ (١) .

والحقيقة أن هناك فرقا بين نواة التاريخ كحقيقة ورواية التاريخ كأسطورة. نواة التاريخ فقط هى الأقرب إلى اليقين، مثل وجود إبراهيم وإسماعيل واسحق، ووجود موسى وعيسى ومحمد كما تدل عليه الآثار. أما كيفية الوجود فمن صنع الرواية. الوجود موضوعى وكيفية الوجود ذاتى. الأول هو الحد الأدنى، والثانى لاحد أعلى فيه لأنه خلق مستمر وإبداع من الوعى الجمعى، يتجاوز فيه الخيال الحر قيد الذاكرة. إنما الخطأ هو الحكم بنفى التاريخ بدلا من توظيف التاريخ، إنكار النواة كلها وليس بداية البناء عليها، رمى الطفل مع المياه فى طقس العماد. "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما التاريخى فضلا عن إثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها"(٢). فهذا انكار للنواة الأولى فى حموة المغالاة فى المواقف والاثارة للأذهان واختلاف الأحكام، ووضع المؤلف نفسه على الساحة الثقافية فى بداية حياته العلمية بعد دراسته عن ابن خلدون وأبى العلاء. والمغالاة والإثارة والاطلاق

---

(١) أنظر دراستنا :"دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ" فى "هموم الفكر والوطن" دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ جـ١ ص٣٨٣-٣٩٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

من سمات الدعوات الجديدة على البيئة الثقافية التقليدية فى مرحلتها الأولى. ويصبح التحليل العلمى النقدى ضحية المدرسة الأسطورية، ويتحول علم اجتماع المعرفة الذى يبين نسبة المعرفة وشروطها الاجتماعية إلى علم الاساطير التى يطلقها بلا حدود متجاوزا النواة الأولى.

والقرآن ليس كتابا فى التاريخ كى يكون بديلا عن الشعر المنتحل إنما هو دلالة التاريخ، وتوظيف التاريخ للإيمان. التاريخ حامل وليس محمولا، بداية وليس نهاية. الهدف من قصص الأنبياء ليس مجرد إعطاء أخبار عن تاريخ أمم مضت بل أخذ الدرس والعبرة منها لتربية الأمة الحالية. الماضى من أجل الحاضر وليس من أجل الماضى. المقصود البنية لا التاريخ، الحاضر لا الماضى، القانون وليس الحدث. وربما لم يقع الحدث كما يرويه القرآن، فالقرآن عمل ابداعي أدبى. والقص ليس سردا بل هو عمل فنى، الغاية منه التأثير فى النفس(١). ربما لم يقع الحوار بين نوح وابنه أوبين موسى وفرعون أو بين إبراهيم وأبيه أو بين المسيح والحواريين على هذا النحو المروى. إنما هو تركيب للحدث وإعادة توظيف له، وإبقاء دلالته. ومن ثم لاغرابة أن تكون قصة إبراهيم وإسماعيل قصة مركبة لايجاد الدلالة، إثبات أن إسماعيل أول من تكلم العربية وترك لغة أبيه إبراهيم، وليست سردا تاريخيا إخباريا، ليس القصص القرآنى روايات تاريخية بل مجرد حامل للماهيات أو وسائل للتعبير عن الدرس والعظة. ليس القصص وصفا لأحداث التاريخ بل مجرد بداية تاريخية من أجل التعبير عن الدرس المستفاد منها. ومن ثم لا يعتمد على القصص لتركيب الأحداث، ولا يؤخذ كنص تاريخى بل كنص أدبى تشريعى.

لقد قال القدماء إن الغاية من القصص رفع معنويات المسلمين الذين أحسوا بالدونية أمام أهل الكتاب الذين لديهم قصص وكما ورد فى التنزيل "**﴿نحن نقص عليك أحسن القصص﴾**. وهذه هى المناسبة التاريخية من أجل العظة والعبرة. كما أن الغاية الترويح عن النفس واستعمال القص التاريخى للتخفيف من حدة الأوامر والنواهى، وبيان نشأتها وأسبابها. فهو نوع من التعليل التاريخى ورصد للتجارب الماضية. القصص إذكاء للوعى التاريخى للأمة، وربط لحاضرها بماضيها.

القرآن له واقع وان لم يكن واقعا تاريخيا صرفا وإلا كان الأدب تاريخا. وهى قضية الأدب التاريخى، هل هو تاريخ سردى أم أدب إبداعى؟ الحدث التاريخى مجرد نموذج كما هو الحال فى أسباب النزول. المهم فيه هو الدرس المستفاد فى كل عصر كما يقول الفقهاء، عموم الحكم وخصوص السبب. وقد

---

(١) وهذه هى الدعوى الرئيسية للدكتور محمد أحمد خلف الله فى "القصص الفنى فى القرآن الكريم" وأيضاً سيد قطب فى "التصوير الفنى فى القرآن الكريم"،" مشاهد القيامة فى القرآن الكريم".

عرض أرسطو هذه القضية فى مقدمة كتاب "**الشعر**" الصلة بين التاريخ والشعر واعتبر الشعر أقل صدقا من التاريخ فالصدق مع النفس أضعف من الصدق مع الواقع. الشعر تخيل والتاريخ واقع. وهى نفس القضية التى تعرض لها القرآن فى آخر سورة الشعراء واعتبر الشعر غواية إن كان خيالا، وتاريخاً إن كان واقعا، وعملا إن كان أخلاقاً. وأخيراً، تبرز قضية الصلة بين الشعر والقرآن فى الخاتمة وكأنها قضية محورية مع أنها قضية هامشية، لا تدخل فى صلب قضية الانتحال فى الشعر إلا على وجه المقابلة، إنكار الصحة التاريخية للشعر وإثباتها للقرآن. وهو حكم مجانى لا يدخل فى صميم دعوى الانتحال. ولا مجال للتخوف من انتحال الشعر على صحة القرآن ليس فقط لأن الشك مصدر اليقين بل لأنه لا صلة بين القضيتين. "ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأسا. فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن فى حاجة إلى الشعر الجاهلى لتصح عربيته وتثبت ألفاظه. نخالفهم فى ذلك أشد الخلاف لأن أحدا لم ينكر عربية النبى فيما نعرف، ولأن أحدا لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، تتلى عليهم آياته. وإذا لم ينكرأحد أن النبى عربى، وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، فأى خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلى أو هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين... أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط فى رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربى قديم يمكن الاعتماد عليه فى تدوين اللغة العربية وفهمها. وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا منها. فأيها أشد إكباراً للقرآن وإجلاله وتقديسا لنصوصه وإيمانا بعربيته؟ ذلك الذى يراه وحده النص الصحيح الصادق الذى يستدل بعربيته الناطقة على تلك العربية المشكوك فيها أم ذلك الذى يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينتحله من غير احتياط ولا تحفظ، منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث؟ وأن الوجه ـ إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن" (١).

٤- إنتحال تاريخى أم إبداع حضارى ؟

وتبين أسباب الانتحال فى الشعر أن الانتحال ليس خروجا على الصحة التاريخية عن قصد بدافع الكذب بل هو إبداع حضارى جماعى. ويعدد المؤلف أسبابا خمسة. ثلاثة عامة : السياسة، والدين، والشعوبية، واثنان خاصان : القصص والرواية. والعامة تتعلق بنواحى الحضارة كلها وعند العرب وغيرهم، والخاصة

---

(١) المصدر السابق ص ٧٩.

تتعلق بالشعر العربى. ويبدوالمنهج التاريخى فى الأسباب العامة عن طريق التواصل بين الحضارات، والمنهج الفنى الذوقى فى الأسباب الخاصة مثل الدفاع عن الجاهلية الرقيقة المشاعر بالرغم من وأد البنات. وهى أسباب مازالت حتى الآن تتعلق بالمحرمات فى الذهن العربى، الدين والسياسة بالإضافة إلى الجنس. ويبدو من الترتيب أهمية الأسباب العامة على الأسباب الخاصة، وربما أولوية الدين على السياسة، وأولوية السياسة على الشعوبية. فالعرب مازالوا أهل عصبة بعد النبوة. وهو ما لاحظه ابن خلدون من قبل. والمؤلف قد درسه من قبل فى رسالته الأولى للدكتوراة فى فرنسا. وأحيانا يتداخل الديني والسياسي على التبادل. فالدينى يتحول إلى سياسى، والسياسى يتحول إلى دينى نظرا لصعوبة الفصل بين الدين والسياسة. فالعاملان الأساسيان هما السياسة والدين "وأكبر الظن أن الشعر الذى يسمى جاهليا مقسم بين السياسة والدين. ذهبت هذه بشطر منه، وذهب هذا بالشطر الآخر"(١). فقد تحول الخلاف بين مكة والمدينة إلى خلاف سياسى بعد الإسلام بعد أن كان دينيا بين قريش والأنصار لدرجة أن قال البعض إن جبريل يؤيد حسان بن ثابت. ودخل الهجاء والمديح فى المعركة. وعادت الضغائن إلى الظهور. إختلف المهاجرون من قريش، والأوس والخزرج من الأنصار على الخلافة. وأذعنت الأنصار ، وعارض ذلك سعد بن عبادة، ورفض مبايعة أبى بكر وعمر حتى اغتيل غيلة. قتله الجن فيما تزعم الرواة. وهنا يتحول التاريخ إلى أسطورة، والحدث إلى خيال، والمناسبة إلى إبداع، والصراع الأبدى بين الحق والباطل إلى ملحمة شعرية.

ويتم تناول الدين بمنظور علم تاريخ الأديان المقارن أو أنثربولوجيا الدين أو علم الاجتماع الدينى. فالدين موضوع للعلوم الإنسانية. هو جزء من الفن الشعبى "الفولكور". الدين الرسمى لا وجود له فى الممارسة إلا من خلال الدين الشعبى مثل الدراسات عن الفولكلور فى العهد القديم بعد أن تمت دراسة الكتب المقدسة باعتبارها فنونا شعبية وآدابا للشعوب، لا فرق فيها بين المقدس والدنيوى، الألهى والانسانى. الدينى الرسمى فى الممارسة هو الدين الشعبى الذى يؤمن به الناس الممزوج بالخرافات والايمان بالجن والعفاريت والأشباح.

كان الدين أحد أسباب الإنتحال لإثبات النبوة والوحى وصدق النبى أمام عامة الناس لإثبات أن علماء العرب وكهانهم وأحبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبى عربى يخرج من قريش أو من مكة. وسيرة ابن هشام مملوءة بهذا الشعر المنتحل ، وإثبات أن النبى كان منتظرا بوقت طويل. ولإثبات أن الإسلام دين قديم ينتهى إلى دين إبراهيم يتم انتحال الشعر. واستمر الانتحال كسلاح

---

(١) المصدر السابق ص ٧٩.

فى علم الطلاسم لاثبات آراء المعتزلة أو نقدها. فالشعر حياة العرب وسلاحهم. وتم استخدامه كما تم استخدام الدين دفاعا عن الفرق أو هجوما عليها.

وكان الخلاف السياسى يعتمد فى حله على القوة والسيف بعد أن كان دينيا يعتمد على الجدال والحجة. ثم تحول السلاح إلى الشعر كسند شرعى للموقف السياسى مثل الشاهد الدينى، فالشعر كان مصدرا للشرعية قبل الإسلام ثم أصبح القرآن بعد الإسلام.

والشعوبية أقرب إلى الجمع بين الدينى والسياسى. فقد حقد الفرس المغلوبون على العرب الغالبين. ونشأت المنافسة بين شعراء الأمويين والهاشميين والزبيريين. كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى. وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار. واستباح شعراء الموالى لأنفسهم هجو العرب، واسماعيل بن يسار الفخر بالفرس الذين كانوا يسيطرون على أجزاء من بلاد العرب قبل الإسلام. وأرسلوا جيشا لاحتلال اليمن وإخراج الأحباش. ثم أخضع العرب الفرس والروم. "أن الشعوبية فى مظهرها السياسى الأول قد حملت الفرس على انتحال الأشعار والاخبار، وأكرهت العرب على أن يلقوا الانتحال بمثله"،"افتخر الموالى بأنهم أهل العلم والكلام والفلسفة تعويضا عن النقص. وظهرت الزندقة كأحد مظاهر الشعوبية، تفضيل النار على الطين، وإبليس على آدم. كما ظهر التفاخر بين منطق اليونان وسياسة فارس وعلم الهند. وكتب الجاحظ "كتاب العصا" فى"البيان والتبيين" يبين فضل العرب على الخطابة ويضيف ذلك إلى الجاهليين علاوة على معرفة العرب بالحلوم الحديثة. وظهرت حموة رد كل شئ إلى العرب فى أدبيات فضائل الشعوب كما هو الحال عند الجاحظ خاصة بعد إخضاع الفرس والروم، وظهور مفاخر العرب. فالانتحال هنا تعبير عن واقع وجدانى هو أفضلية العرب. كما أراد الموالى الذين يدرسون القرآن لغويا إثبات صحة ألفاظه ومعانيه. ولإثبات أن القرآن كتاب عربى "حرصوا على أن يستشهدوا فى كل كلمة من كلمات القرآن بشئ من شعر العرب، يثبت أن هذه الكلمة قرآنية عربية"(١).

ويظهر الانتحال بسبب القصص كضرورة فنية. يلجأ القصاص إلى الانتحال الشعرى للتصوير الأدبى وإدخال الحوار والتعبير عن عواطف الأبطال وانفعالاتهم المتضاربة فى القصص القرآنى فى علم التفسير فى أخبار الأمم البائدة مثل عاد وثمود بل وإلى آدم عندما رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل. وأضيف الشعر إلى عاد وثمود إعتمادا على القرآن الذى يخبر بأن الله أهلك عاد وثمود، مناسبة تاريخية للابداع الفنى. ويذكر ابن اسحق شعر عاد وثمود وتبع وحمير. بل انتحل الشعر

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥.

الجن أيضا وليس الإنس وحده خاصة وأن القرآن تحدث فى سورة الجن عن استراقهم السمع، واستماعهم للقرآن من النبى، وتعجبهم منه، ولين قلوبهم له. كما أن قصة إبراهيم وإسماعيل وإسحق تثبت الصلة بين اليهود والعرب "ونحن مضطرون إلى أن نرى فى هذه القصة نوعا من الحيلة فى إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة دين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى"(١). فما يسمى حيلة هو حكم أخلاقى على عملية الإبداع الحضارى. وليست هناك حاجة إلى إثبات ذلك. فالعلاقة بينهما قائمة فى شبه الجزيرة العربية. وجعل القصة تعبيرا عن المصالحة بين اليهود المستوطنين وبين العرب أصحاب البلاد بعد أن نشبت الحروب بين المستعمِرين والمستعمَرين كما يحدث الآن بين الصهيونية المستعمرين والفلسطينيين المستعمَرين هو كشف عن الدافع السياسي وراء القصص. كما أثبت الإسلام الصلة بين اليهود والنصارى لتقوية نفسه أمام أعداء العرب مع أن اليهود والنصارى كانوا عربا كذلك. لم يكن خلاف قريش مع العرب وحدهم بل كان مع اليهود. فقد هاجر اليهود الى اليمن. وأثرت الهجرة فى الخصومة بين اليمن والحبشة واضطهاد النصارى فى نجران. وهى القصة المذكورة فى القرآن. وقد كان كثير من القصص القرآنى معروفا بعضه عند اليهود، وبعضه عند النصارى، وبعضه عند العرب. عظم اليهود والنصارى أسلافهم وخلقوا لهم مجدا. وانتحل شعراء اليهود والنصارى مثل السموأل وعدى بن زيد ما يفخرون به على العرب والمسلمين. وقد أثرت هذه المصادر العربية الخالصة على القرآن مثل القصص اليهودى والنصرانى وشعر أمية ابن أبى الصلت كما لاحظ المستشرق هوار لدرجة أنه قيل إن آيات من القرآن تنسب إليه. وقد عادى المسلمين فنسوه ولم ينقلوا عنه شعرا ولم ينتحلوا على لسانه شيئا. فالانتحال لا يعنى فقط الإضافة بل قد يعنى أيضا النسيان والحذف كما هو الحال فى الحديث، الذيوع والانتشار أو الصمت والنسيان. وقد قال فيه الرسول **"آمن لسانه وكفر قلبه"**.

القصص كأحد أسباب الانتحال هو البعد الفنى فى الإبداع الحضارى. كان القصاصون يتحدثون فى مساجد الأمصار بتاريخ العرب وما يتصل به من نبوات وتفسير القرآن والحديث ورواية للسير والمغازى والفتوح بدرجة تثير الخيال مثل الأدب الشعبى وأبطاله أبو زيد الهلالى والزناتى خليفة وسيف بن ذى يزن، تعبيرا عن روح الشعب. كان القصص يستمد قوته من القرآن، القصص اليهودى والنصرانى، والقصص الفارسي والهندى. وكان القصاصون يطعّمون قصصهم بالشعر فى مواقف البطولة والحمية فى الحوار أو التعبير الفردى أو المونولوج مما يؤثر فى نفسية العامة خاصة لو كانت غير عربية. ولايهم الذوق الرفيع أو

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩.

الإسفاف، فهذا حكم أخلاقى. فالغرض التأثير فى السامعين ودغدغة مشاعر العامة. ولا فرق بين طبيعة وصنعة، فالإبداع على مستويات. ورصيد ذلك كله الوعى الحضارى الجماعى فى أيام العرب وأيام الناس، حرب البسوس، وحرب داحس والغبراء.

وبالرغم من استعمال رواية الشعر ألفاظ الرواية المعروفة فى علم الحديث كما فصلها علم أصول الفقه: قال الشاعر، قال الأول، قال الآخر، قال رجل من بنى فلان، قال أعرابى، إلا أن الرواية تكشف عن الانتحال فيها. ويتمثل الإبداع الحضارى فى الرواية وانتحال الشعر. وقد كان الرواة إما من الموالى وإما من العرب. أشهرهم حماد الرواية زعيم أهل الكوفة، وخلف الأحمر زعيم أهل البصرة، والراوى ليس مجرد حافظ بل هو مبدع لأن الحفظ يختمر فى الذهن. وهو فى نفس المواقف السياسية والاجتماعية، لا فرق فى شعوره بين النقل والإبداع. بل قد يكون مجونهم وخلاعتهم عاملا مساعدا على الإبداع الحر. وإذا كانت الرواية وسيلة للكسب فإنه يكون دافعا على الانتحال. ليست قضية الانتحال قضية أخلاقية، كذب الراوى "ومجون الرواة وإسرافهم فى اللهو والعبث، وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يأباه النبى وتتكره الأخلاق"(١). بل هو إبداع فنى خالص يقوم على قياس الحاضر على الماضى أسوة بالقياس الفقهى على المستوى الحضارى. الإبداع قياس شعرى كما أن الاجتهاد قياس فقهى. وإذا كان "رواة لم تفسد مروءتهم، ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضا وانتحلوا"فإن ذلك يدل على أن الانتحال ليس مشروطا بفساد الأخلاق(٢).

والحقيقة أن النص الشعرى أو غيره ما هو إلا حامل حضارى لابداع جماعى. النص فى البداية تاريخ، نواة لحقيقة تاريخية موضوعية مستقلة عن الوعى. وبعد قوله وسماعه يتحول إلى تجربة إنسانية وإلى حقيقة ذاتية قد تكون أكثر موضوعية من الموضوعية الأولى، موضوعية إنسانية فى مقابل الموضوعية التاريخية. وإذا كانت نظرية المطابقة، وهى أساس الانتحال، قد قامت على النزعة التاريخية والمنهج التاريخى فإن القراءة تعتمد على علوم التأويل، إعادة كتابة النص. مات المؤلف عاش النص. النص نواة تاريخية تنسج حولها نصوص جديدة، ودلالات جديدة لكل عصر. النص شرنقة، دوائر متداخلة، أعماق تراتبية، النص ـ النواة قاعدتها.

---

(١) المصدر السابق ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ٥٩.

الدافع على الانتحال أو الغاية منه بالمعنى القديم الإبداع الحضارى بالمعنى الجديد والذى يهدف بدوره إلى ربط الحاضر بالماضى كنوع من التأصيل وإعادة توظيف الماضى من أجل الحاضر، تجاوزا للزمان الذى قد يمتد إلى ألف عام، وأحيانا إلى عهد آدم. فالحاضر هو الذى يخلق الماضى، والبنية هى التى تصنع التاريخ. كما يهدف إلى استعمال القديم فى معارك الجديد كنوع من الشواهد النقلية وكما هو الحال فى وضع الحديث واستنفار الجاهلية لصالح الإسلام على عكس ما هو شائع من وصف ما قبل الإسلام بالجاهلية وما قبل الثورة المباركة بالعهد البائد. وتتكرر نفس تجارب الإبداع الحضارى. ولما كان الحاضر أساس فهم الماضى فان معرفة الإبداع الحضارى الحاضر أساس معرفة الإبداع الحضارى الماضى. فالإسقاط ليس فقط من الذات إلى الموضوع بل أيضا من الحاضر إلى الماضى، وإعادة بناء الماضى باعتباره تجربة حاضرة، ووضع الماضى الميت فى الحاضر الحى كما يقول علماء التأويل Sitz Im Leben.

ومن المفيد وصف الانتحال طبقا لنظرية المطابقة فى حالة علم الحديث من أجل معرفة صحته التاريخية ثم الانتقال إلى نظرية الإبداع من أجل معرفة أسباب وضع الحديث وكيفيته. الحديث الصحيح مصدر للأحكام مثل القرآن تنطبق عليه نظرية المطابقة. أما باقى العلوم الفلسفية والأدبية والتاريخية فتنطبق عليها نظرية الإبداع الحضارى. ويمكن عن طريق نظرية المطابقة معرفة الاسرائيليات فى علم التفسير، وهى قصص خرافية منتحلة تعطى المفسر رؤية تاريخية أدبية ومادة للتفسير والأدب المقارن. وقد وضعت قواعد العلوم من أجل ضبطها وإيجاد ميزان التعادل بين المطابقة التاريخية والإبداع الحضارى. ولم يقتصر التقنين على اللغة وحدها بل امتد إلى الشعر بوضع علم العروض، والحديث بوضع علم مصطلح الحديث، والفقه بوضع علم أصول الفقه.

ولم يكن الإبداع الحضارى خاصا بالحضارة الإسلامية وحدها بل كان عند كل الشعوب عند اليونان والرومان. ولم يكن خاصا بالآداب وحدها بل وقع أيضاً فى الكتب المقدسة فى العهدين القديم والجديد. لا يعنى الانتحال فى هذه الحالة الكذب بل الإكمال والإضافة، فإذا كان أرسطو هو المعلم الأول فليس من المعقول أن يترك العالم بلا وصية. ومن هنا أتت وصاياه إلى الإسكندر. وليس من المعقول أن يتكون مذهبه من منطق وطبيعيات دون الهيات، والهيات إشراقية تليق بالمقام. فنسبت إليه أجزاء من تاسوعات أفلوطين لاكمال المذهب. وإذا كان سقراط أحكم البشر فليس من المعقول ألا يترك وصية أثناء تجرعه السم بين تلاميذه فنسب إليه كتاب التفاحة. وإذا كان جالينوس أفضل المتقدمين والمتأخرين فليس من المعقول ألا

يكمل طبه بالأخلاق، والطب الجسدى بالطب الروحانى. الانتحال هنا إبداع حضارى، إضافة المحدثين إلى القدماء لإكمالهم.

٥- بعض قوانين الإبداع الحضارى

إذا كان الوضع للشعر أو لغيره ليس مجرد انتحال يقوم على نظرية المطابقة بل هو إبداع حضارى، فردى أو جماعي يقوم على نظرية التأويل، فإن ما يسمى الشعر الجاهلى إنما يعبر بحق، طبقاً للتأويل، عن حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أكثر مما يعبر عن حياة الجاهليين لأنه تعبير عن الحاضر إعتمادا على الماضى لتجاوز المسافة الزمنية بين الاثنين، الجديد من خلال القديم، والقديم من خلال الجديد، كالجذور والأوراق. ليست القضية إذن زعما بل هو إبداع حضارى معروف عند كل الشعوب وفى كل إبداع ذهنى، فى الأدب والتاريخ والفلسفة والحديث والتفسير.

إنما السؤال، كيف يتم هذا الإبداع ؟ هل هو إبداع فردى من شاعر فردى أو هو إبداع جماعى من شعور جمعى؟ هل يمكن وضع بعض قوانين الإبداع الحضارى إجتهادا واستقراء على الشعر المنتحل المنسوب إلى شعراء الجاهلية ؟ يلجأ المؤلف إلى تحكيم الذوق الفنى لإثبات الخلاف بين ذوق القدماء وذوق المحدثين. وهو مقياس فردى يختلف فيه الشعراء والنقاد على السواء. فإثبات صحة الشعر أو كذبه فى التاريخ يحتاج إلى مناهج تاريخية بما فى ذلك تاريخ اللغة قبل تحكيم الذوق الفنى للمؤرخ والناقد. كما يحتاج إلى معرفة عمليات الإبداع الفنى الجماعى ودور الخيال الجمعى من أجل رصد بعض قوانينها من استقراء الشعر المنتحل المنسوب إلى شعراء الجاهلية. لذلك يمكن إعادة قراءة شعراء الجاهلية لمعرفة كيفية الانتقال من التاريخ إلى الإبداع، ومن الواقع إلى المثال، ومن الحدث إلى الصورة، ومن الجذور إلى الأوراق، ومن النواة إلى الثمار. فامرؤ القيس هو أقدم الشعراء. لذلك نسب إليه الكثير من الشعر. الأقدم أكثر سلطة، والأكثر قدرة على حمل الجديد. كما أنه الأعظم والأفحل. عاش قبله عديد من الشعراء ولم ينسب اليهم شئ بحجة قدم العهد وتقادم الزمن. ولاخلاف فى نشأته وقبيلته، من قبيلة كندة من قحطان. النواة التاريخية لا خلاف عليها، قد ينشأ خلاف على أبيه وأمه يعمل فيه الخيال على نواة التاريخ. لم يكن له ذكور بل أنثى واحدة حتى يتفرد بالرجولة. إسمه حندج بن حجر، وكنيته امرؤ القيس أو أبو وهب أو أبو الحارث. وللأسماء دلالاتها الاشتقاقية ويمكن منها معرفة بدايات الإبداع على النواة. ولقبه الملك الضليل إتقاء من اضطهاد بنى امية، وذو الجروح. وأمه فاطمة بنت ربيعة أخت المهلهل وكليب. فالشعراء أنساب كالآلهة والانبياء. والاتفاق بين كثرة من الرواة على شئ تدل على القرب من نواة التاريخ كما هو الحال فى التواتر فى علم

مصطلح الحديث، وإن كان قد يعنى أيضا إتفاق الخيال الجمعى ووحدة الطبيعة البشرية.

شاعت الأساطير حوله فى عصر متأخر بعد أن قام الخيال الجمعى بصياغتها. فالزمان ضرورى لاختمار النواة فى الشعور، وإعادة التعبير عنها بالخيال. لم ينشأ فى العصر الجاهلى بل بعد أن أخذت قبيلة كندة مكانتها فى الإسلام وارتدادها فى عصر أبى بكر بقيادة الأشعث بن قيس وتوبته بقتل الإبل فى المدينة وإطعام الناس وليمة لعرسه مع أخت أبى بكر. وحارب أيام عثمان، وظاهر عليا. واستمر نضال الأسرة أيام الأمويين. فالشاعر من سليل أسرة مناضلة، تائبة ثائرة، فى قلب الحياة وليست على هامشها.

طالب امرؤ القيس بالثأر لأبيه على عادة العرب. وتنقل بين القبائل مما يعطى مناسبة لانتحال الشعر منافسة بينها. ثم لجأ إلى القيصر مستعينا به طبقا لنموذج عبد الرحمن بن الأشعث. فالخيال قد يكون إبداعا صرفا وقد يكون تقليداً لنموذج سابق. كما أن الشاعر فى حاجة إلى انفعال صادق هو الثأر، وفى حاجة إلى عدو، قاتل أبيه، وحليف القبائل إلى أبعد حد ومكان فى الأرض مثل قيصر والقسطنطينية أى إلى الشيطان نفسه. وحبه ابنة القيصر مناسبة لالقاء الشعر الغنائى، فالحب قرين الفروسية والبطولة(١). ووصف اللهو مع العذارى ليس فحشا أو انتحالاً من الفرزدق بالضرورة بل من مقتضيات الإبداع، الحب، والجنس، والغزل، تخفيفا على السامعين كما هو الحال فى أى عمل أدبى قصة أو رواية أو مسرحية أو شعر أو سينما. كذلك وصف امرؤ القيس لخليلته ربما تم بعد أن شق عمر بن أبى ربعية الطريق ووضع النموذج. بل إن الموضوعات التى أبدع فيها امرؤ القيس مثل وصف الخيل يمكن الإبداع عليها بابداع آخر. ولا يعمل الخيال فى النواة على نسق واحد. فبعض جوانب النواة يساعد على الخيال والبعض الآخر لا يساعد قريحة الشعراء، ومنها مقتل خاله كليب حتى لا يزاحم مقتل ابيه.

والنواة قصيدتان : الأولى قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل،

والثانية ألا أنعم صباحا أيها الطلل البالى

لا يهم الشك فى القصة واللغة والنسب والرحلة والشعر بل بيان كيفية انتقال من نواة التاريخ إلى الإبداع الجمعى. ليست القضية كذبا واختلاقا بل اختمار النواة فى الوعى الجمعى. فهو يمنى وشعره قرشى. لا فرق بين لغته ولغة القرآن لفظا

---

(١) وهذا ما عناه السادات ايضاً فى خطابه فى مجلس الشعب فى مناسبة جليلة هى عيد الأضحى فى نوفمبر سنة ١٩٧٩ واعلان استعداده للذهاب إلى أقصى الأرض بحثا عن السلام فكانت زيارة القدس بهذا الاخراج المسرحى.

وإعرابا. والمبدع لا يهمه الزمان والتاريخ بل يهمه الإبداع الخالص. ولا يهمه نسق القصيدة ووحدة الموضوع واللغة والتصور والذوق بل الإبداع ثم تراكم الإبداع بحيث يصبح امرؤ القيس موضوعا حضاريا حاملا لدلالات متجددة عبر التاريخ. والاختلاف اللفظى فى رواية القصيدة طبيعى لأن الإبداع يكون على النواة الأولى ثم يكون على الإبداع الثانى للتحسين والإضافة. وهو مالم يدركه الاستشراق الذى يعمل فى إطار نظرية المطابقة التى أفرزتها الوضعية فى القرن الماضى. لافرق إذن فى القصيدة بين الأصل والفرع، بين النواة والثمرة، بين الجذور والأوراق، بين النقل والإبداع.

وما يقال فى امرؤ القيس يقال فى علقمة وعبيد بن الابرص. فعلقمة يمدح امرؤ القيس بالرغم مما بينهما من مسافة كبيرة. فالابداع الحضارى يضع كل الشعراء فى زمان واحد ومكان واحد كآلهة الأوليمب.

وعبيد بن الأبرص من أصحاب الخوارق والكرامات، صديق للجن والسماء. مات قتيلا، فالنار تحرق من يشعلها. شيطانه هبيد على وزن عبيد. لذلك قيل "لولا هبيد ما كان عبيد". والجن والإنسان على التقابل فى القرآن نموذج الإبداع. ولكل فريق أمة ورسل تثبت وحدانية الله وعلمه مما يدل على أن شعره موضوع بعد الإسلام. كما تكشف بعض قصائده عن التنافس بين العصبية اليمانية والعصبية المضرية. وقد عرف المؤلف النواة التى ينسخ الخيال حولها كالشرنقة "إن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وإن الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئا ولا تنتفى شيئا بالقياس إلى العصر الجاهلى لا تستثنى من ذلك الاقصيدتين لعلقمة"(١).

وعمر بن قميئة هو الشاعر الضائع كما أن امرؤ القيس هو الملك الضليل الذى أصبح نموذجا ينسج الخيال طبقاً له صورا لباقى الشعراء، قياسا ابداعياً للفرع على الأصل. عمّر طويلا مثل يوحنا صاحب الانجيل الرابع كما أن امرؤ القيس أقدم الشعراء. فطول العمر مثل قدم العهد، كلاهما نموذجان فى الزمان. ويتداخل الشعران اذ لا يهم المبدع بل الإبداع. ونظرا للقرابة النموذجية بين الشاعرين فقد فرضت نفسها على التاريخ وخلقت حدثا. فالتركيز على الوعى يخلق موضوعه. والخيال يتحول إلى واقع من شدته. فقد تقابل الشاعران، الأصل والفرع، فى أواخر حياة امرؤ القيس. وتاريخ حياة عمرو بن قميئة تمت صياغته على نموذج محمد ونموذج يوسف فى نموذج واحد. فقد توفى أبوه وهو طفل، وكفله عمه مثل محمد.

---

(١) المصدر السابق ص ٦٩.

وكان جميلاً، راودته امرأة عمه عن نفسه مثل يوسف من أجل أفساح المجال للتعبير عن عواطف اليتم والحرمان وعواطف الحب والعشق.

والمهلهل ابن أبي ربيعة تربطه القرابة والمصير بامرؤ القيس الشاعر النموذج، فحل الشعراء وأقدمهم. الإطار التاريخى له حرب البسوس، إشتداد التنافس بين ربيعة ومضر، خصومة بكر وتغلب، عدنان وقحطان ثنائية متعارضة لاتساع المجال لبداية المأساة ولابداع الخيال كما هو الحال فى الأعمال الدرامية. "لمضر إذن حديث العرب بعد الإسلام، ولربيعة قد يم العرب قبل الإسلام"(١). سمى مهلهلا لاختلاط الشعر وتبرير الإبداع الجماعي. وتفاوت الشعر بين القوة والضعف لأنه ليس من صنع خيال فردى واحد أو عصر واحد. فالشعر تركيب بين الزمان والمكان والأشخاص فى زمان واحد ومكان واحد وشخص واحد.

وجليلة امرأة أخيه رثت كليبا، شاعرة مثل شاعرتين، الخنساء وليلى الأخيلية. والمرأة الشاعرة من صنع الخيال الشعبى فى كل الآداب، تنفرد بالبطولة فى مقابل الرجل الشاعر كالمنشد الذى يروى بطولة المرأة والداعية الذى يذكر من على المنبر "أصابت امرأة وأخطأ عمر".

وعمرو بن كلثوم تغلبى، ورث القوة من جده المهلهل، فالبطولة وراثة، والشعر نسب وسلالة كما هو الحال فى سلسلة الأنبياء المسيح ومحمد كما يرويها الرواة. تحول بسرعة إلى مجموعة من الأساطير. لما ولد للمهلهل ليلى أمر بوأدها فأخفتها أمها. ورأت فى المنام أنها ستلد ابنا سيكون له شأن، فعفى عنها. ثم تزوجت كلثوما حتى ولد عمرو والذى ساد قومه ولم يبلغ من العمر خمسة عشر عاما طبقاً لنموذج القصص الدينى حول موسى وأمه وعيسى وأمه. فهو شخصية تاريخية كنواة تحولت إلى بطولة وأساطير كثمار. قتل ملكا من ملوك الحيرة، عمرو بن هند، بعد أن بغى واثبا عليه بسيفه فى رقبته فى حركة بطولة مسرحية، فخرا للعرب.

إذا بلغ الرضيع لنا فطاما　　تخر له الجبابر ساجدينا

وتدل رقة اللفظ فى شعره على الإبداع الشعرى ورقة شاعر أهل المدينة، فقوة العضل تقابلها رقة المشاعر حتى يجمع الشاعر بين الفتوة الجسدية والرقة القلبية.

والحارث بن حلزة لسان بكر ومحاميها، والمدافع عنها ضد الملك الباغى عمرو بن هند. فليست بكر أقل من تغلب فى مواجهة البغاة. وبالرغم من مصالحة الملك بينهما إلا أنه أخذ الرهائن منهما. وتعرضت رهائن تغلب لبعض الشر،

---

(١) المصدر السابق ص ٧١.

وتجنت على بكر، وطالبت بدية. ولما أراد الملك المصالحة ومال إلى تغلب أنشد الحارث فأعجب به الملك وحكم لبكر. فالشعر أصدق من السيف. أما تنسيق الألفاظ وتحسين العبارة فلأن الشعر لم يكن ارتجالا بل نظما مقصودا من آثار التنافس بين القبيلتين فى الإسلام وليس فى الجاهلية.

وطرفة بن العبد شاعر ربيعة جمعته وخاله المتلمس أسطورة واحدة. فقد هجيا عمرو بن هند. فأحنق عليهما. ثم وفدا عليه وتلقاهما لقاء حسنا. ثم شك فى الأمر، وعرفا أنه يريد قتلهما. ففر المتلمس إلى الشام بينما فرطرفة إلى البحرين فهلك. وهو تقابل بين الظاهر والباطن عند الملك، والشمال والجنوب فى النجاة والهلاك، ثنائيات الدراما، وباعث الخيال، ومحرك الانفعال. لم يتجاوز طرفة العشرين أو السادسة والعشرين، نبوغ مع صغر السن، نموذج على بى أبى طالب. قوى الشخصية، مذهبه الحياة، واللهو واللذة، لا يؤمن بشئ، ولا يطمع فى حياة بعد الموت. يتميز بالاعتدال والصدق. وضعه الشعر فى الإسلام تخليدا لمآثر بكر، نموذج شعراء الصعاليك.

والمتلمس خال طرفه مما يدل على القرابة والاتصال بين الأبطال الشعراء مثل سلالة الانبياء والقادة، بالفطرة والوراثة. مصيره متقابل مع مصير طرفة، نجاة وهلاك، شمال وجنوب. شعره مثل شعر ربيعة، رقة وإسفافا، مصنوع لحفظ الأمثال والأخبار فى الوعى الجمعى. وتدل ثنائيات الشعراء على الابداع الجماعى على التقابل.

ومن استقراء حياة الشعراء العشرة وشعرهم يمكن وضع القوانين الثمانية الآتية للإبداع الحضارى :

١- تقليد النموذج. يبدأ تقليد القدماء، ثم الإبداع من روح العصر وذوقه حتى يمتد التقليد إلى الجذور وفى نفس الوقت يخاطب أذواق المحدثين. فالابداع الحضارى ربط بين الماضى والحاضر، بين الجذور والأوراق. ويتم الإبداع طبقاً لنموذج شعرى مثل امرؤ القيس لباقى الشعراء مثل عمرو بن قميئة أو دينى مثل عمرو بن قميئة ونموذج محمد ويوسف وعمرو بن كلثوم بناءٍ على نموذج موسى وأمه وعيسى وأمه أو سياسى مثل صياغة امرؤ القيس طبقاً لنموذج عبد الرحمن بن الأشعث.

٢- الأقدم والنواة. فالشاعر يغوص فى الزمن القديم مثل امرؤ القيس وهو الأعظم والأفحل والمتفرد بالذكورة، وله ابنة واحدة، متفردة بالأنوثة. والنواة هو الحد الأدنى التاريخى الذى لاخلاف عليه مثل نشأته وقبيلته.

٣- دلالة الأسماء والألقاب والنشأة والقرابة. فامرؤ القيس الملك الضليل لتجواله، وذو الجروح لحروبه، ابن أبى ربيعة المهلهل نظرا لاختلاط شعره، وعمرو بن

قميئة الضائع لضياعه. وعمرو بن قميئة مرتبط بعلاقة القرابة مع امرؤ القيس. وردت عمرو بن كلثوم القوة من جده المهلهل، والمتلمس خال طرفة.

٤- الانفعالات والأحلاف. والانفعالات مثل الثأر والعدل والتنافس واستباح شعراء الموالى لأنفسهم هجو العرب، وإسماعيل بن يسار والفخر والحب. فامرؤ القيس يطالب بثأر أبيه. والحارث ابن حلزة يثور من ظلم الملك حبا فى العدل، والمهلهل يبرز التنافس بين بكر وتغلب. وعمرو بن كلثوم يفخر بتغلب. وامرؤ القيس يصف العذارى ويمدح خليلته. والأحلاف فى مقابل الأعداء. فامرؤ القيس يبحث عن حليف عند قيصر، وطرفة بن العبد وخاله المتلمس يهجوان عمرو بن هند فيعاديهما.

٥- تجاوز الزمان والمكان وإجراء المعجزات. فالابداع ربط بين الماضى والحاضر وتجاوز التاريخ، الجامع للزمان والمكان إلى البنية أو بلغة المحدثين الانتقال من المتوالية الزمانية Diachronism إلى المعية الزمانية Synchronism. فعلقمة يمدح امرؤ القيس بالرغم مما بينهما من مسافة زمنية. وعبيد بن الأبرص من أصحاب الخوارق والكرامات وصديق للجن والسماء. شياطنه هبيد.

٦- البطولة المبكرة، وتحقيق النبوءة، والظاهر والباطن. فطرفة لم يتجاوز العشرين أو السادسة والعشرين، وعمرو بن كلثوم ساد قومه وعمره خمسة عشر عاما وعمرو بن كلثوم ولد بناء على نبوءة. وطرفة بن العبد وخاله المتلمس يمثلان ثنائية النجاة والهلاك.

٧- المرأة والصعلوك. يفرض الخيال الشعبى الشاعر المرأة فى مقابل الرجل مثل جليلة بعد الخنساء وليلى الأخيلية، والصعلوك فى مقابل الملك مثل طرفة بن العبد.

٨- الاطار التاريخى والموقع الجغرافى. فالدراما الشعرية فى حاجة إلى زمان ومكان بالرغم من تجاوزهما فى البنية. فامرؤ القيس يذهب إلى القسطنطينية وأقدم الشعراء كانوا يمنيين أو ربعيين. تعيش قبائلهم فى نجد والعراق والجزيرة من مناطق متصلة بالفرس التى هاجر إليها العرب من عدنان وقحطان. وقد أدى هذا الانتشار الجغرافى إلى اتصال ثقافى كان أساس الإبداع الشعرى.

هذه مجرد إجتهادات لوضع بعض القوانين للإبداع الحضارى تحتاج إلى مزيد من الدقة والاحكام وإعادة بنائها على الأسس النفسية والاجتماعية للإبداع الفنى. فقد يكون الانتحال أعلى درجة فى الإبداع.

(٣)

العقل والإصلاح

تحية فى الذكرى العشرين

(محمود قاسم ١٩١٣ - ١٩٧٣)(*)

١- الأستاذ العميد

الحوار بين الأجيال يصنع التاريخ. فلا تاريخ لأجيال لا تتحاور، لا يصب الجيل السابق فى الجيل اللاحق، ولا يطور الجيل اللاحق الجيل السابق. لقد نشأت الأفلاطونية من حوارها مع سقراط إيجابا. وبدأ أرسطو من حواره مع أفلاطون سلبا. ولما كانت عظمة اسبينوزا فى رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت، وكانت عظمة هيجل فى قلب اليسار الهيجلى له رأسا على عقب تكون علاقة السلب فى حوار الأجيال أكثر إيجابا من علاقة الإيجاب. فالسلب فى حقيقته إيجاب. والإيجاب فى حقيقته سلب. لقد نشأت المسيحية من حوارها من اليهودية سلبا، ونشأ الإسلام فى حواره مع اليهودية والمسيحية سلبا ومع إبراهيم والحنيفية إيجابا. جدل الإيجاب والسلب هو التواصل والانقطاع، الهوية والاختلاف. وهو الذى يحكم منطق الحوار بين الأجيال.

لقد عرفت الأستاذ العميد الذى رحل عنا منذ عقدين من الزمان، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآدب جامعة القاهرة (١٩٥٢ ـ ١٩٥٦) ونحن نسمع عنه من أستاذتنا، يوجهوننا نحو كتبه. وتكونت فى أذهاننا صورة منه، الرشدى العقلانى، المدافع عن الفيلسوف المفترى عليه كما كتب أحد المؤرخين من قبل عن إسماعيل المفترى عليه. كنا نبحث عن كتابه هذا فلا نجده دون أن نعلم أن الحضارة تخلق إبداعا، وأن الفكرة تصنع رجالاً، وأن التيار ينتحل كتابا ينسب إلى صاحبه فكريا وإن لم يكن هو مؤلفة تاريخيا. تلك هى المنتحلات فى الإنجيل والتوارة، وعند أفلاطون وأرسطو، وعند كل مبدع إنسانى فى التاريخ تحوله الحضارة إلى مثل. كان أستاذتنا معتدلين فى العقلانية، والأستاذ العميد، كما بدا لنا من خلال الحديث عنه فى القسم "متطرفا" فيها. كانوا أساتذة، مفكرين، وكان هو صاحب قضية ومعتقد. كانوا مجرد متأملين وكانن هو صاحب "أيديولوجية". كانوا علماء وكان هو داعية. وكان القلب يحدثنا بان أساتذتنا باردو المزاج، متنازلون عن حقوقهم وحقوق

(*) محمود قاسم، الأنسان والفيلسوف، كتاب تذكارى، اشراف د. حامد طاهر ،مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة١٩٩٣ ص ١٩٩ ـ ٢٣٤.

أوطانهم. وكان هو حاد المزاج يدافع عن حقه وحق الأمة. لم يكن العقل وحده هو الذى يجمع بين الفلاسفة بل ايضا الإصلاح، العلم والوطن، النظر والعمل، النقل والإبداع، الفكر والالتزام. كانت شهرته تصل إلينا، صورة بناها لنا أساتذتنا وزملاؤه. قدرناه وخشيناه، عظمناه ورهبناه. كان البعيد القريب، الخفى المرئى، الغائب الحاضر مع أن "دار العلوم" كانت فى ذلك الوقت على الضفة الأخرى من النهر، بعد عبور كوبرى عباس الذى ورثه كبرى الجامعة.

ثم تفرقت بنا السبل والأيام. فبعد عقد آخر من الزمان (١٩٥٦ ـ ١٩٦٦) عرفته عن قرب(١). أصبح البعيد قريبا، والخفى مرئيا، والغائب حاضرا. رأيت الأستاذ العميد فى "دار العلوم". ذهبت إليه لأفاتحه فى إحياء الجمعية الفلسفية المصرية. وكان أحد أعضائها المؤسسين فى الأربعينات.أخبرنى بالسلسة التى يصدرها "سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية" وأنه على أتم استعداد لاستئنافها معى ومعى عديد من المدرسين الشبان(٢). وكنت قد بدأت إعداد "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط". ولما قرأه عرّفنى بأحد المعيدين الشبان لأصلاح الأسلوب العربى، فقد كانت أول محاولة لى فى التأليف والترجمة(٣). فقام بدوره خير قيام، نموذجا فى العمل الجماعى الذى يشرف عليه ويوجهه الأستاذ العميد. وفي إحدى زيارات على سامى النشار إلى دار العلوم لمناقشة إحدى الرسائل إقترح أن أنشرها لديه بالإسكندرية فى "دار الكتب الجامعية". واقترح نفس الشئ على محمد كمال جعفر فى باكورة أعماله "فى الفلسفة والأخلاق". وأصر علي أن نأخذ جزءاً من حقوقنا ما دمنا سلمنا المخطوط. وفرحنا بذلك خاصة وأنه كان بمثابة ثلاثة أضعاف مرتبنا الشهرى(٤). كانت الزيارة والمناقشة مهرجانا فلسفيا بجامعة القاهرة. يستقبله المدرسون الشبان والمدرسون المساعدون والمعيدون والطلاب بمحطة مصر فى الديزل القادم العاشرة صباحا. ويصحبونه فى موكب مهيب إلى دار العلوم. وبعد المناقشة يذهب الركب بعد أن يزداد من جمهور المستمعين إلى الحسين لتناول الغداء على مائدته، وينفق أضعاف ما تعطيه الجامعة له فى ذلك اليوم. كنا سعداء بالجامعة، وبتراث مصطفى عبد الرازق الذى سن هذه السنة، الأستاذ صاحب المدرسة الذى يرعى طلابه كما يرعى الأب أبناءه. وكنا نسمع

---

(١) عرفت فى نفس الوقت على سامى النشار أثناء مؤتمر المبعوثين فى الإسكندرية فى أغسطس ١٩٦٦، وعبد الرحمن بدوى فى عين شمس وكان فى طريقه إلى الكويت. أما أبو ريدة والأهوانى ومحمد مصطفى حلمى فقد تتلمذت عليهم فى سنوات الدراسة بالجامعة، أبو ريدة فى الثانية، (علم الكلام)، والأهوانى فى الثالثة (الفلسفة)، ومحمد مصطفى حلمى فى الرابعة (التصوف).

(٢) كان قد رجع قبلى من انجلترا المرحوم محمد كمال جعفر ولم يكن قد نشر شيئا من قبل.

(٣) وكان هو حامد طاهر الذى أصبح أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية دار العلوم ثم عميدها حتى الآن.

(٤) كان مرتبنا اثنين وثلاثين جنيهاً فى ذلك الوقت.

تحيته للمدرسين الشبان من على المنصة أثناء المناقشة، وهم جالسون بين الحضور، فترتفع المعنويات بعد الإشادة بنا بالرغم من أننا لن نكون بجانبه قبل عشر سنوات، أساتذة كاملين.

كنا نتحادث مع الأستاذ العميد فى شئون الفلسفة الإسلامية، والجامعة والأساتذة، وما ألم بالوطن من حدث أليم بعد هزيمة ١٩٦٧. أسأله عن رأيه فى بعض المؤلفات الصادرة حديثا فيجيب بأنه سيقرؤها فى حينها عندما يحين وقت ترقية الأستاذ، عند ما يقرأ أعماله كلها ويقيمها. كان يقرأ أعمال بعض الزملاء وسألته عن رأيه وتقييمه فأجاب : "قال فلان، قال علان، لا أكثر". أدركت حينئذ عيوب النقل عن الآخرين دون الدراسة والتحقيق، دون الأصالة والإبداع.

كان يأخذنى بعربته أحيانا إلى دار العلوم إلى الجامعة وهو فى طريقه إلى منزله . وكان يسكن فى ميدان نادى أعضاء هيئة التدريس بالدقى. كنا نستدعى ذكريات أيام الدراسة فى فرنسا، هو فى أواخر الثلاثينات حتى منتصف الأربعينات وأنا بعده بحوالى عشرين عاما من منتصف الخمسينات حتى منتصف الستينيات• أيام التكوين التى لا تنسى، حيث الأساتذة والمدارس الفلسفية والاتجاهات الفكرية، حيث المحاضرات والمنتديات والمكتبات، وحيث حياة الفن والعشق والإبداع بلا خوف من تقاليد أو رهبة من حرمات. كنا نتحادث فى الحياة، فكرها بالنهار وعشقها بالليل، كما كنت أسمع من قبل حديث الأخوان "فرسان بالنهار، رهبان بالليل". أراد أن يدعونى إلى الغداء ذات مرة فى منزله، كما يفعل الأب، وكنت على موعد فى الجامعة وربما مع العلم ولم أدر أيهما أختار؟ أخترت الجامعة لأنى كنت أعشقها. كنت فى ذلك الوقت روحا وعقلا. ولم أكن أعرف لى طريقا سواء. كنت مغرقا فى المثالية أيما إغراق وكأننى لا بدن لى. كنت قلقا على مشروع "التراث والتجديد"، فأين لى بالاستقرار؟ وكيف أوفى بمتطلبات البدن ومرتبى لا يكفى إلا لشراء بعض الكتب؟ فأين لى فى غير الفكر طريق؟ كانت صحبة الأستاذ العميد الدائمة تدفعنى إلى القبول، ورغبتى فى إكمال نفسى تمنعنى من ذلك. كنت أذهب إلى دار العلوم بالمنيرة، أتعرف على أساتذتها الكبار ومدرسيها ومعيديها الشبان، وعلى طلبتها وطالباتها بين السفور والحجاب. فقد بدأ السفور يقل والحجاب يزداد بعد هزيمة ١٩٦٧. كنت أشعر بالراحة فى دار على مبارك وتمثاله يتوسط الفناء، دار رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب وإبراهيم بيومى مدكور، بطرازها الأنجليزى الخشبى، وقنائها الواسع، وردهاتها الطويلة وتوسطها القاهرة. ثم عشتُ الهزيمة فكراً. وبدأت فى إعادة بناء روح الأمة، وتصحيح علاقة الأنا بالآخر، إعادة بناء الأنا وتحجيم الآخر. كان الأستاذ العميد يخبرنى أن ما أفعله أنا فى الثقافة العامة ومع رجل

الشارع يفعله هو فى مجلس الجامعة، فأنا شيخ مع الشبان فى الطريق العام، وهو شاب مع الشيوخ فى مجلس الجامعة(١).

وبعد صرخات عدة فى" الفكر المعاصر" و"الكاتب "و"المجلة" و"تراث الإنسانية " بالقاهرة و"الآداب" ببيروت ضجت الجامعة منى، ووضعتنى السلطات فى القائمة السوداء. آثرت الجامعة أن أرحل مؤقتا حتى تهدأ العواصف أو أهدأ أنا من إثارة الزوابع. فغادرت فى سبتمبر ١٩٧١ أستاذا زائرا بجامعة تمبل بمدينة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية للعمل مع إسماعيل الفاروقى هناك. وذهبت إلى وداع الأستاذ العميد. وكان الوداع الأول والأخير(٢).

٢- الرشدى العقلانى

يمكن تصنيف أعمال الأستاذ العميد إلى ثلاث مجموعات : المؤلفات، والتحقيقات، والترجمات. وكما ظهرت شخصية الأستاذ العميد من الذكريات تظهر عدة شخصيات أخرى من الأعمال: الرشدى العقلانى، والصوفى الذوقى، والمنطقى المنهجى، والمصلح الدينى من المؤلفات، والمعتزلى الفليسوف من التحقيقات، والاجتماعى الوضعى من الترجمات، وبلغتنا يمكن القول إن المؤلفات تصب فى جبهتنا الأولى، موقفنا من التراث القديم، والترجمات تصب فى جبهتنا الثانية، الموقف من التراث الغربى، والإصلاحات من المؤلفات تصب فى جبهتنا الثالثة، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير.

وتظهر شخصية الرشدى العقلانى منذ رسالته الكبرى لدكتوراة الدولة "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى" التى قدمها إلى السربون فى ١٩٤٥ والتى قام بترجمتها إلى العربية بعد عودته إلى أرض الوطن(٣). يدافع عن ابن رشد ضد تحريف الشراح اللاتين له وجعله أفلاطونيا أفلوطينيا يقول بالفيض، أو ماديا يقول بفناء النفس، أو بقدم العالم، أو ملحدا ينكر

---

(١) وقد صدرت هذه المحاولات بعد ذلك فى "قضايا معاصرة" (جزءان) ١- فى فكرنا المعاصر ٢- فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) لم يقبل الأستاذ العميد الإعارات، وقد كانت متوافرة بعد مسلسل نشأة الجامعات العربية ولكنه آثر عدم ترك جامعته وطلابه وآثاره.

(٣) محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى، الطبعة الثانية، سلسلة فى "الدراسات الفلسفية الأخلاقية" الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

- La Théorie de La connassance d'Averroès et son interprétation chez Saint Thomas d'Acquin.

ويصعب معرفة سنوات الطبعات الأولى لمؤلفات الأستاذ العميد. فمعظمها تبدأ بالطبعات الثالثة والرابعة فى الستينيات. وبالتالى يصعب عرضها وترتيبها زمانيا لمعرفة تطوره الفكرى وتطور اهتماماته وتنوع موضوعاته. وبعض الطبعات الأولى خلو من سنوات النشر.

الله والوحى أو يقول بحقيقتين : الدين والفلسفة. الرسالة كلها مكتوبة ضد الأخطاء الشائعة لدى المستشرقين والباحثين من أجل أخراج ابن رشد عن التراث الأرسطى والإسلامي وحصاره. وبالتالى إخراجه من كونه مصدرا من مصادر النهضة الأوربية الحديثة . أرجع الرشدى العقلانى ابن رشد إلى حظيرة الإيمان. وأعاد الفقيه أبا الوليد إلى تراثه الإسلامي الذى خرج منه . إبن رشد هو الأرسطى الصحيح الذى فهم أرسطو كما هو عليه دون تحريف الشراح الأفلاطونين. فكما صحح ابن رشد فهم الشراح لأرسطو كذلك صحح الرشدى العقلانى فهم الشراح اللاتين والمستشرقين المحدثين لابن رشد. المعرفة لديه تجريد صاعد من الحس إلى العقل وليست هابطة من العقل الفعال إلى القلب بالرغم من نظرية الاتصال. والعالم لديه فى خلق مستمر موجود فى لا زمان وبالتالى فهو قديم ومخلوق فى الزمان، وبالتالى فهو حادث . وللعلة الغائية الأولوية على العلة الفاعلة. ومن ثم يكون مذهب ابن رشد عقلانيا وليس إشراقيا، واقعيا وليس مثاليا. وأحد أسباب الأخطاء فى فهمه إما التحيز ضده أو الخلط بينه وبين أستاذه إبن طفيل. وبالتالى يخطئ مونك ورينان فى جعلهما ابن رشد من أنصار الفيض والمرفعة الاشراقية. ومع ذلك فقد أنصف مستشرقون ابن رشد وفهموه فهما صحيحا وأصدروا عليه أحكاما صائبة. يعتمد الأستاذ العميد على دراساتهم، ويستفيد منهم فى حجاجه العام وذلك مثل آسين بلاثيوس. ولا يتعرض لما اعتاد عليه المستشرقون والباحثون من تتبع لأثر الحضارة اليونانية فى الحضارة الإسلامية بل أثر الحضارة الإسلامية فى الحضارة الأوربية الحديثة فى إحدى مراحلها، مرحلة المصادر. فابن رشد أثر فى اللاتين، وكان له أتباعه من الرشديين اللاتين. عرفه توماس الاكوينى، وتشبع به، واستفاد من آرائه. لا يؤثر الآخر فى الأنا فقط من أجل تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الإبداعى ومن أصالتها بل يؤثر الأنا فى الآخر من أجل كشف مؤامرة الصمت التى ضربها الوعى الأوربى حول مصادره من أجل خلق أسطورة الإبداع الأوربى الأصيل الذى على غير منوال . بل إن أثر ابن رشد على توماس الاكوينى ليس مجرد توارد خواطر بل اقتباس واستعارة ونقل مادامت الغاية إثبات صحة الإيمان وسلامة العقائد. ويبين الرشدى العقلانى أصالة ابن رشد. فهو ليس مجرد شارح لأرسطو بالرغم من إعطاء اللاتين له لقب "الشارح الأعظم". بل أعاد ابن رشد بناء أرسطو من منظوره الخاص، وأعاد تركيب الحضارة اليونانية كلها من داخل الحضارة الإسلامية وعلى أساسها. وقد استعمل الرشدى العقلانى منهج النص حتى يصدر الحكم الصحيح على الفيلسوف. ويعيب على جلسون أكبر المتخصصين فى العصر الوسيط خطأ أحكامه على ابن رشد ويرجعها إلى جهله باللغة وإلى استقاء معلوماته عن ابن رشد من ترجماته وشروحه وتأويلاته. فهو من تلاميذ مصطفى عبد الرازق واضع هذا المنهج، ويستأنف مدرسته.

وينقد الرشدى العقلانى مدارس علم الكلام كما فعل ابن رشد فى "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة"(١). وبالرغم مما يعيب المقدمة من أسلوب خطابى، ونزعة سلفية ومنهج تاريخى، وتكرار لحجج ابن رشد ضد المتكلمين خاصة الأشاعرة إلا أنها تمثل نزعة عقلية برهانية ترى أن أقصى ما وصل إليه علم الكلام هى الأقاويل الخطابية أو الجدلية على أكثر تقدير. وتظل المعركة فى نطاق القديم، الانتصار للفلسفة ضد الكلام والتصوف، والعقل البرهانى ضد الأشاعرة والصوفية. وتضع المقدمة ابن رشد فى إطاره التاريخى، إما فى ظروف عصره وحوادث الأندلس فى القرن السادس الهجرى وسيطرة الفقهاء والصوفية أو فى إطار علم الكلام الأشعرى. فيذكر أدلة الماتريدى وأدلة الصوفية قبل عرض أدلة ابن رشد. ويظل الهدف كما قال فى الرسالة الاولى الدفاع عن ابن رشد ضد إتهامه بالمروق والزندقة أو الابتعاد عن الدين نظرا لجهل القراء بآرائه.

ثم يكرر الرشدى العقلانى نفسه مرتين : الأولى فى "ابن رشد وفلسفته الدينية" إذ لا يضيف على مقدمة "مناهج الأدلة" إلا فصلا عن حياة ابن رشد أوجزه الكتاب الأول، ويلخص فصل "التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد"، ويضيف فصلا عن بواعث البرهنة على العقائد. ثم تتكرر الموضوعات مع تغيير بعض الألفاظ: أدلة على وجود الله فى الأول والبرهنة على وجود الله فى الثانى، الوحدانية ومشكلة الصفات والذات فى الأول، والوحدانية، الصفات، فى الثانى، الجهة والرؤية فى الأول ومخالفته تعالى للحوادث فى الثانى، العدل والجور والقضاء والقدر فى الأول والعالم والإنسان فى الثانى(٢). ويستمر الدفاع عن ابن رشد ضد اتهامه بالتطرف فى نقد الفقهاء(٣). ويصنف محنته وكأنها محنة الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد مما يدل على تراجع العنوان من الالتزام إلى الحياد، ومن القضية إلى التقرير(٤).

---

(١) هذا هو موضوع رسالته الثانية (التكميلية) للحصول على دكتوراة الدولة من فرنسا Les Dogmes religieux chez Averroès وهى ترجمة لكتاب "مناهج الأدلة" ومقدمة نقدية له. وقد نشر النص العربى والمقدمة بعد ذلك بعنوان "مناهج الأدلة فى عقائد الملة" لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية، يشرف على اصدارها الدكتور محمود قاسم، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية ١٩٦٤. وكان نفس النص قد نشر من قبل ١٩٥٥ مع مقدمة جديدة فى نقد مدارس علم الكلام وهى نفس المقدمة الفرنسية الأولى.

(٢) محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية، سلسة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية (الطبعة الأولى ١٩٦٤)، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية ١٩٦٩.

(٣) "وإن كثيرا من مؤرخى الفلسفة ـ إن فى الغرب وإن فى الشرق ـ قد أساءوا إل فيلسوفنا بقدر ما استطاعوا، وأحيانا بقدر ما جهلوا من آرائه الصحيحة .وقد حاولنا قدر طاقتنا وفى حدود الحق وما نعلم من فلسفته أن ندفع عنه شرهم وجهلهم، نريد بذلك وجه الله وحده"، المصدر السابق ص ١٩٧.

(٤) محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، فى نفس السلسلة وعند نفس الناشر وبلا تاريخ.

ثم يذوب ابن رشد فى المنهج الموضوعى المقارن باختيار أحد الموضوعات مثل "النفس والعقل" ومقارنة فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام فى هذا الموضوع(١).. يظهر ابن رشد هنا جزءا من كل، فيلسوفا ضمن فلاسفة إسلاميين ويونانيين حتى يظهر إبداعه وتفرده. وقد تم اختيار هذا الموضوع لأن الإنسانية بعد أن اتجهت إلى الكون وعجزت عن إدراك سره إتجهت إلى النفس لسبر أغوارها. وتستأثر النفس بستة فصول، والعقل بثلاثة مما يدل على أولوية النفس على العقل، وأن العقل إحدى قوى النفس. ويظهر المنهج التاريخى فى عرض الموضوع عند سقراط ثم عند أفلاطون نظرا لبداية الفكر الفلسفى عند اليونان. ثم تتم المقارنات بين اليونان والمسلمين فى تعريف النفس والبراهين على وجودها وروحانيتها وفى وحدة النفس الإنسانية عند أرسطو والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وتوماس الإكوينى. كما تتم المقارنة فى الصلة بين النفس والبدن وفى خلود النفس بين الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجة وابن باجة وابن رشد وتوماس الأكوينى. وفى العقل تتم مقارنة أرسطو والإسكندر الافروديسى وثيمستيس والأفلاطونية المحدثة من المسلمين ثم الفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد والرشدية اللاتينية وتوماس الإكوينى. ويعرض الفصل الأخير لنظرية ابن رشد فى الاتصال والدفاع عنها ضد تشويه مونك لها. ولا يتعرض الرشدى العقلانى للكندى أو الرازى (محمد بن زكريا) أو العامرى أو أى فيلسوف بعد أبن رشد مثل صدر الدين الشيرازي وكأن الفكر الفلسفى توقف عند ابن رشد لا قبله ولا بعده. ويذكر الغزالى فيلسوفاً وهو أقرب إلى الصوفى، ولا يذكر أحدا من اليهود والنصارى. وعلاقة ابن رشد بابن ميمون معروفة. ولا يقارن مع الفلسفة الحديثة والتيار العقلانى فيها، وهو أثر من آثار ابن رشد. أحياناً يقترب التأليف من الكتاب الجامعى، ويستسلم الرشدى العقلانى إلى الأستاذ الجامعى.

٣- الصوفى الذوقى

وبعد "الرشدى العقلانى" يظهر جانب "الصوفى الذوقى" أو "الذوقى الخيالى" دون أن يتخلى الأستاذ العميد عن "الرشدى العقلانى" إذ أنه يقوم بعدة دراسات متفرقة عن التصوف بالمنهج العقلى النقدى خاصة نشأة التصوف، والغزالى، وابن عربى، والمحاسبى، ومعظمها فى كتابه "دراسات فى الفلسفة الإسلامية"(٢).

---

(١) محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية، الطبعة الرابعة، الأنجلو المصرية ١٩٦٩.

(٢) محمود قاسم : دراست فى الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، سلسلة المكتبة الفلسفية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧ "والكتاب مهدى إلى الصديق الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان الأستاذ المساعد=

ويؤرخ الكتاب فى مقدمته لمناهج الدراسة للفلسفة الإسلامية ويصنفها فى منهجين: الأول المنهج التاريخي الذى يغلب على دراسات المستشرقين. والثانى المنهج الموضوعى الأقل استعمالا. المنهج التاريخي أسهل وأيسر. يعتمد على الوثائق وتحليلها، ويتعامل مع مادة واضحة. ومع ذلك تجعله كثرة الجزئيات أحيانا يفقد الرؤية الكلية للموضوع. أما المنهج الموضوعى فيتناول الموضوعات مباشرة دون تفاصيلها التاريخية، ويحدد المشكلات والقضايا، ويدرسها دراسة مقارنة. يحلل ويركب من أجل اكتشاف بنية الموضوع. وقد بدات الدراسات فى مصر بالمنهج الأول(١). ثم تلاه المنهج الثانى الذى حاول الأستاذ العميد استعماله لدراسة نشأة التصوف بالرغم من أهمية المنهج الأول وما يتطلبه من نقد داخلى وخارجى للنصوص(٢). والأفضل الجمع بين المنهجين، التاريخى والموضوعى أو كما يقول جيلنا فى هذه الأيام التاريخى والبنيوى. توضع الفلسفة الإسلامية أولا فى إطار عام من التراث الإسلامى، وضعا للجزء فى إطار الكل. فيلخص الأستاذ العميد أولا الفصل الأول "فكرة النفس فى الفلسفة الإسلامية" من كتاب سابق "فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام". كما يلخص الفصل الثانى "ابن رشد ومنهجه فى التوفيق بين العقل والدين" من كتاب سابق "ابن رشد وفلسفته الدينية". ولكن الجديد هى الفصول الأربعة الأخيرة من الثالث حتى السادس عن التصوف. الفصل الثالث "لمحة عن نشأة التصوف" بحث تقليدى حول اشتقاق اللفظ، والصلة بين التشيع والتصوف، وموقف العرب (الموالى) من الإمام على والمخطط السرى واستغلال محبة المسلمين لآل البيت، مما يوقع فى نظرية المؤامرة لتفسير حوادث التاريخ. ويرفض رأى طه حسين فى مسألة انكار وجود عبد الله بن سبأ، وينقد فكرته فى الشعور بالندم لتفسير نشأة التشيع(٣). والفصل الرابع دارسة عن المحاسبى حياته، وموقف الفقهاء وأهل الظاهر منه وكتبه، كتاب الوصايا، وكتاب الرعاية لحقوق الله، وكتاب التوهم ثم إيراد بعض مأثورات من أقواله(٤). والغاية إثبات أن التصوف إسلامى أخلاقى، بعيد عن النظرات المتأخرة فى الجنوح نحو الخاصة

=بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية تعبيرا عن المودة التى جمعت بيننا دائما فى صفاء الإخوة وجميل اللقاء فى دراستنا الفلسفية الإسلامية".

(١) وكان على رأس هذه المدرسة مصطفى عبد الرازق وتلاميذه : محمود الخضيرى، محمد عبد الهادى ابو ريدة، علىسامى النشار الامتداد الفعلى فى دراساته عن علم الأصول وعبد الرحمن بدوى، ومحمد على أبو ريان.

(٢) وذلك عند إبراهيم بيومى مدكور، محمد مصطفى حلمى، عبد الحليم محمود، محمود قاسم. دراسات فى الفلسفة الإسلامية مقدمة ص و ـ جـ.

(٣) المصدر السابق ص ٩٧ ـ ١٢٣. وقد كان بحثا القى بدار العلوم فىحلقة البحث لأعضاء هيئة التدريس بالكلية بتاريخ ١٩٦٥/٣/٢٢.

(٤) المصدر السابق ص ١٢٤ ـ ١٤٠.

والتعالى على الخلق، ومساواة الصوفية بالأنبياء فى المعجزات والكرامات، والتفرقة بين الشريعة والحقيقة.

والفصل الخامس "الغزالى ومذهبه فى العقل والتقليد" هو أطول الفصول(١). ويبدأ بتاريخ حياته الإجتماعية والفكرية ثم موقفه من العقل، تمجيدا له وثقة به، واعتباره ميزان الحق مع الموازين القرآنية، ميزان التعادل بأشكاله الثلاثة، الأكبر والأوسط والأصغر، وميزان التلازم وهو القياس الشرطى المتصل، وميزان التعاند وهو القياس الشرطى المنفصل، ثم حدوده وتجاوزه. ثم يبين موقف الغزالى من التصوف، طور البصيرة والمشاهدة، وهدم فكرة الحلول وفكرة الاتحاد. ثم يعرض موقف الغزالى من إيمان التقليد، تقليد المذاهب الكلامية، وتقليد الباطنية، وتقليد الفلاسفة، وتقليد العامة. والعجيب أن الرشدى العقلانى لم يدخل فى معركة "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت". ولا ينصر ابن رشد الفيلسوف على الغزالى كما نصره فى "مناهج الادلة" على المتكلمين بل أشاد بموقف الغزالى ومذهبه فى العقل والتقليد، واعتبره عقلانيا إعتمادا على كتبه المنطقية دون التعرض لنقد الغزالى للعقل ودعوته إلى الذوق فى آخر المطاف. لم يتعرض لظاهرة الغزالى وكيف أنه هو الذى قضى على التعددية الفكرية، وانتصر للعقيدة الاشعرية كأيديولوجية للسلطة، وللتصوف كأيديولوجية للطاعة. الأولى للحاكم، والثانية للمحكوم، ونقده لكل صنوف المعارضة، العلنية السلمية فى الداخل مثل المعتزلة فى "الاقتصاد" والعلنية المسلحة فى الخارج مثل الخوارج، والسرية فى الداخل مثل الشيعة فى "المستظهرى أو فضائح الباطنية". صحيح أن الغزالى نقد الاتحاد والحلول ولكنه نقدها كأفكار للمعارضة السياسية. وكان يقول بالمعرفة الصوفية للخاصة، وبالجام العامة. وإذا جاز تقليد العامة للفقهاء فإنه لا يجوز تقليد المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية. وكيف يقبل الرشدى العقلانى التقليد، تقليد العامة؟

والفصل السادس والأخير "تربية الطفل بين الإمام الغزالى وجان جاك روسو" يبين أهمية الطفولة فى التراث الإسلامى وفائدتها، وضرورة تهيئة البيئة الملائمة لنمو قوى الطفل عقليا وأخلاقيا(٢). ليست التربية فقط حياة بل إعداد للحياة. ويقارن بين أفكار الغزالى وأفكار جان جاك روسو فى كتابه "إميل أو التربية" ونظريات كلاباريد مما يدل على سبق الغزالى بسبعة قرون. وتتم المقارنة بينهما على نحو متسرع. فكلاهما يلجأ إلى التربية الطبيعية. ولا ينقد الأستاذ العميد مناهج التربية الحالية التى تقوم على الردع والمنع والزجر والإرهاب.

---

(١) المصدر السابق ص ١٤١ ـ ١٩٤ وقد القى كبحث فى مهرجان الإمام الغزالى بدمشق عام ١٩٦١.

(٢) المصدر السابق ١٩٥ـ ٢١٩ وقد ألقى كمحاضرة بمعهد المعلمين بالكويت فى ١٣/٤/١٩٦٧.

ويدرس الصوفى المتذوق "الخيال فى مذهب محيى الدين ابن عربى" ليجمع بين العقل والقلب مستعملا المنهج العلمى الذى ينتقل من الجزئيات إلى الكليات، وليس المنهج البنيوى الذى ينتقل من الكليات إلى الجزئيات(١). الأول هو المنهج الاستقرائى الصاعد، والثانى هو المنهج الاستنباطى النازل. يدرس التصوف حقا باعتباره أدبا. فالخيال صنعة الصوفية والشعراء، والصوفى المتذوق صوفى وأديب(٢). الخيال يجمع بين التصوف والأدب، بين الفكر واللغة. ويفند رأى رينان الذى يتهم العقلية السامية بأنها حسية تبحث عن الجزئيات ويغلب عليها الخيال، على عكس العقلية الآرية التى تمتاز بالعمق والتصدى للمشكلات الفلسفية الكبرى. لقد رد الأفغانى من قبل على رينان بقول جدلى، ولكن الأستاذ العميد يرد عليه مرة ثانية بقول برهانى. ولقد كان روجر بيكون مؤسس المنهج الاستقرائى الحديث ورائد الفكر العلمى الأوربى فى أواخر العصر الوسيط تلميذا للمسلمين. درس الخيال عن طريق علاقاته بالحس والصور، بالحلم والحب، بالعلم والكشف، وليس الخيال على ما هو عليه أولاً. واستعمل منهج العرض الذى يعتمد على نصوص "الفتوحات" مثل الدراسات الاستشراقية أو الجامعية دون بنية فلسفية للموضوع. لذلك أتت دراسة خارجية وليست داخلية، جامعية وليست إبداعية. إعتمد على منهج النص وعلى عديد من الروايات والتجارب الشخصية يذكرها ابن عربى. ولم يستفد بما فيه الكفاية من دراسة هنرى كوربان "الخيال الخلاق عند ابن عربى" وهو صاحب الفتح فى هذا الموضوع، ولم يشر إليه إلا عابرا. ويعترف الصوفى المتذوق بنقص دراسته، وأنه كان طموحا أكثر مما ينبغى، وأن الوقت لم يسعفه، وأن المادة العلمية صعب حصارها، وأن المعالجة كانت إنسانية وليست ميتافيزيقية كما أراد، وأنه يعتذر عن التقصير لكثرة المشاغل(٣).

---

(١) محمود قاسم : الخيال فى مذهب ابن عربى، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٦٩. وهناك بحث آخر بعنوان "موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية" ألقى بجامعة أم درمان الإسلامية فى فبراير ١٩٦٩ يحال إليه فى "دراسات فى الفلسفة الإسلامية" ص ١٩٩ وأنه سينشر قريبا.

(٢) قام أيضا بترجمة "لعبة الحب والمصادفة" لماريفو، روائع المسرح العالمى رقم ١٣ وزارة الثقافة.

(٣) "ويجب الاعتراف بأنى كنت طموحا عندما أردت أعطاء صورة كاملة عن أهمية الخيال فى تفكير ابن عربى، لكن الوقت لم يتسع. كما أن المادة لم تتح لى أن أحصرها فى نطاق ضيق خشية أن يخلع عليها طابع التركيز سمة الغموض. لقد كنت أود أن أعالج الناحيتين الانسانية والميتافيزيقة المتصلتين بفكرة الخيال عند ابن عربى فلم أستطع سوى أن أمس الناحية الأولى منها مسا خفيفا. وإنى لاعتذر عن هذا التقصير بكثرة العمل وضيق الوقت. فأرجو أن يكون فى هذا الاعتذار ما يشفع لى عند القارئ المصدر السابق" ص ط.

يكفي الأستاذ العميد أنه فتح الطريق بتواضعه العلمي. فلم يقل أنه أتى بما لم يأت به المتقدمون والمتأخرون ولكنه بذل الوسع والجهد. فكل بحث ناقص، وكل نقص كمال بشرى. ولعل جيلا آخر يأتي من بعده يكون أقدر على بنية الموضوع(١).

٤- المنطقى المنهجى

وبعد "الصوفى الذوقى" يعود الأستاذ العميد إلى العقلانى الرشدى ويظهر المنطقى المنهجى فى "المنطق الحديث ومناهج البحث"(٢). وهو كتاب يغلب عليه التأليف الجامعى فى المادة والعنوان خاصة للأعداد الغفيرة التى تبلغ الآلاف وفى مقرر جامعى عام فى "دار العلوم". وهو استعراض تاريخى للموضوع منذ اليونان حتى العصر الحديث أسوة بأى كتاب جامعى مشابه فى التراث الغربى قافزا على التراث الإسلامى المنطقى والرياضى والطبيعى الذى تغطيه فى جامعاتنا مادة "تاريخ العلوم عند العرب". وهو من هذه الناحية كتاب واف وشامل، مفيد للطالب والقارئ، سهل لأداء الامتحان والاستذكار. وهو موضوع لا رأى فيه فى أغلب الأحيان، محايد، لا نقد فيه أو نصرة لتيار على تيار. ولما عرف على سامى النشار بدراساته الأصولية ومناهج البحث عن المسلمين ونقدهم للمنطق الأرسطاليسى فقد أهدى إليه هذا الكتاب(٣). ولا عجب فى صداقة بين المعتزلى والأشعرى، بين ناقد علم الكلام والمتكلم.

يهدف الكتاب إلى المساهمة فى تأسيس الحركة العلمية فى مصر. وأفضل وسيلة لذلك اتباع أساليب التفكير ومناهج البحث العلمى. فالمناهج تتغير بتغير العصور والأزمان. كان منطق أرسطو نموذج اليقين عند القدماء ثم أصبح عقيما لا يؤدى إلى الكشف العلمى عند المحدثين. ومع ذلك يظل المنهج الرياضى الاستنباطى عند الأستاذ العميد هو أكمل المناهج وأكثرها عملية، فهو المنهج الذى يتجاوز حدود الزمان والمكان. وبالتالى ظل عقلانيا رشديا إلى النخاع(٤).

---

(١) أنظر مثلا نصر حامد أبو زيد : التأويل عند ابن عربى، دار التنوير بيروت ١٩٨٠.

(٢) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث، الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٦٦.

(٣) "إلى أخى وصديقى الاستاذ الدكتور على سامى النشار تقديرا للأخوة الصادقة وللزمالة الحقة وللجهود العظيمة فى الدراسات المنطقية والفلسفية فى الفكر الإسلامى أهدى هذا الكتاب"، المصدر السابق ص٣.

(٤) "وقد انتهت بنا محاولتنا هذه إلى فكرة محددة وهو أن المنهج العلمى الصحيح هو المنهج الفرضى الاستنباطى الذى يتحقق فى أكمل صورة فى العلوم الرياضية والذى بدا يتطرق إلى حد كبير أو قليل فى بقية العلوم الأخرى مع ظهور بعض الفروق الدقيقة بين مناهج البحث فى هذه العلوم بسبب طبيعة الظواهر التى يدرسها كل علم منها"، المصدر السابق ص٦.

والمنطق الحديث ليس هو المنطق الرياضى أو الشكلى الجديد بل هو الأورجانون الجديد كما حدده بيكون بالرغم من اعتبار المنطقى المنهجي المنهج الرياضى الاستنباطى هو المنهج العلمي. لذلك غلب موضوع الأستقراء على معظم فصول الكتاب. فبعد الفصل الأول "المنطق القديم والمنطق الحديث" والذى يتم فيه القفز على كل الحضارات غير الأوربية، والأستاذ العميد يعلم مدى مساهمتنا فى التراث العلمي والرياضي ومناهج البحث فى تراثنا القديم، يتم تخصيص الفصل الثانى للأستقراء، والثالث لأساس الأستقراء، والرابع للملاحظة والتجربة، والخامس للفروض، والسادس لتحقيق الفروض، والسابع للسبب والقانون، والثامن للتحليل والتركيب، والعاشر لمنهج البحث فى العلوم الطبيعية، ثمانية فصول من مجموعة أثنى عشر فصلا. ويأتى الفصل التاسع فى منهج البحث فى الرياضة بين التحليل والتركيب ومنهج البحث فى العلوم الطبيعية. تغيب إبداعات المسلمين، وتغلب وجهة النظر الأوربية الحديثة. ويغيب نقد المسلمين للمنطق الأرسطى. ولا يذكر القياس الإسلامى الذى يجمع بين الاستنباط والأستقراء، بين استنباط العلة من الأصل، واستقراء وجودها فى الفرع. ولا يتعرض الكتاب إلا إلى علم الإجتماع والتاريخ من العلوم الإنسانية دون باقى العلوم مثل علوم النفس والأخلاق والسياسة والاقتصاد والقانون والجمال.

وقد شعر المنطقى بغياب التراث الإسلامى العلمى الرياضى فى مجموعة الفصول. فآثر اللحاق بما فات فى الفصل الحادى عشر "منهج البحث فى علم الإجتماع"، وفى الفصل الثانى عشر" منهج البحث فى التاريخ" دون أن يسميه علما خاصة عن طريق إعطاء أمثلة تطبيقية فى الهوامش من التراث الإسلامى كما فعل ابن رشد فى "شرح الخطابة". ويصعب التمييز فى منهج البحث فى علم الإجتماع بين تاريخ الفكر الإجتماعى ومنهج البحث الإجتماعى، فيورد الفصل آراء الفارابى وابن خلدون كنماذج من البحث الإجتماعى وهما أقرب إلى الفكر الإجتماعى. يقول الفارابى بنظرة الفيض أو الصدور وهو أول من أدخلها فى الفكر الإسلامى وعارضها ابن رشد بنظرية الخلق المستمر، وبها آثار من الفكر الإسماعيلي. يشرح ويلخص آراء ابن خلدون. ويدافع عنه ضد اتهامات المستشرقين له بأنه لم يأت بجديد. ومن الإنصاف أن يقال ما لابن خلدون وما عليه وألا نحكم على هفواته بمقاييس لم يعرفها أو بوجود ظواهر اجتماعية لم يعرف عنها العالم الأوربى شيئا إلا بعد الكشف عن أمريكا واستراليا. يدل اتجاه ابن خلدون على علميته وأن العلم لا يتألف من الظواهر بل من القوانين(١).

---

(١) المصدر السابق، منهج البحث فى علم الإجتماع ص ٣٢٥ ـ ٤٠٦.

وتكثر الأمثلة فى الفصل الأخير "منهج البحث فى التاريخ" من التراث الإسلامى كتعويض عن غيابه فى الفصول العشرة السابقة وكأن المسلمين لم يبرعوا إلا فى البحوث التاريخية(١). المادة العلمية كلها من كتاب لانجلوا وسينوبوس "مقدمة فى الدراسات التاريخية"، والأمثلة من التراث الإسلامى. فضرورة بحث المخطوطات ومقارنتها قبل نشرها كما فعل الاستاذ العميد فى "مناهج الأدلة"، وكشف عن تزوير أحد المخطوطات لتحامل صاحبها على ابن رشد ووصفه بأنه من الباطنية إرضاء لنزعة دينية أو مذهبية. والمثل على أهمية الوثائق اكتشاف "المغنى" و"المحيط بالتكليف" فى الجامع الكبير بصنعاء وتكوين جماعة علمية لنشرها هو ما تم فى "دار العلوم"(٢). كما يضرب المثل من المؤرخين القدماء على غياب نقد الوثائق وسرعة التصديق بابن الأثير. النقد الداخلى للوثائق ضرورى ومقارنة بعضها بالبعض، والبداية بالشك فيها كما هو الحال فى الروايات المنقولة عن الصوفية. وهنا تظهر أهمية تجريح الرواة وتعديلهم. وقد أمكن الكشف عن خطأ نسبة "مشكاة الأنوار" للغزالى عن طريق مقارنة الأسلوب وتعارضه مع الآراء النظرية له بالرغم من وجود بعض عبارات الغزالى فيه. وقد يكون "المضنون به على غير أهله" فى نفس الحالة. وإن وجود نص واحد عن مؤرخين يدل على أنهما اعتمدا على مصدر واحد كما هو الحال فى النصوص المشتركة بين الطبرى وابن الأثير. ويمكن اعتماد النقد الداخلى على معرفة لغة العصر وشفرة الكاتب مثل شفرة الحلاج التى لا يفهمها إلا أصحابه. كما يصعب إدخال كل الوثائق فى البحث وإلا تضخم بلا سبب كما هو الحال فى رسائل الماجستير والدكتوارة فى جامعاتنا. وعلم التاريخ علم وليس فنا كما يرى ابن خلدون، فن عند العامة وعلم عند الخاصة. كما ربط ابن خلدون بين علم التاريخ وعلم الإجتماع. فالظواهر التاريخية ظواهر إجتماعية. ومن هنا أتت ضرورة معرفة الظروف الإجتماعية والسياسية للمصادر التاريخة والعوامل السياسية والإجتماعية التى تتحكم فى مجرى التاريخ، ومعرفة العادات والنظم الإجتماعية التى يقع فيها الحدث التاريخى. ليست مهمة المؤرخ تحديد المبادئ النظرية التى تقوم عليها الحوادث التاريخية فتلك مهمة فيلسوف التاريخ. بل مهمته فى تحديد الحدث ونقده والتمييز بين التاريخ والأسطوة،

---

(١) المصدر السابق، منهج البحث فى التاريخ ص ٤٠٧ - ٤٩٦.

(٢) "ولنذكر على سبيل المثال أن مخطوطات المكتبة العامة لجامعة القاهرة وإن كانت قد فهرست إلا أنها لم تدرس دراسة كافية لبيان ما نشر منها ومالم ينشر وما يستحق النشر أو لا يستحقه من النوع الأخير. وقد عهد إلى الاشراف على تنظيم هذه الدراسات. وقام بالمرحلة الأولى فى دراسة قيمة المخطوطات بعد تلاميذى المعيدين بكلية دار العلوم وهم السادة محمد الأنور السنهوتى، وسعد مصلوح، وعلى عشرى زايد، وحسن عبد اللطيف، وعبد العزيز بقوش، وعبد الله جمال الدين"، المصدر السابق ص ٤٢٦.

بين الحدث والخيال. لقد اختلطت الوقائع فى بعض كتب الحوليات بالنوادر والشعر والطرائف عند المسعودى مثلا فى "مروج الذهب". وهنا أخطأ ماسنيون فى عدم نقده للروايات عن الحلاج التى تخلط بين التاريخ والخيال. وقد جعل ابن خلدون هذا الخلط من أسباب أخطاء المؤرخين بالإضافة إلى الثقة بالناقلين، والذهول عن المقاصد، وتوهم الصدق، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، وتقرب الناس للسطلة، والجهل بطبائع أحوال العمران. وقد تؤثر الحوادث الفردية على تطور المجتمعات وتعدد مراحلها خاصة لو كانت كبيرة ذات شأن أو لها نتائج حاسمة. فى نفس الوقت يقوم المؤرخ بتركيب المعنى، ويستدل من الجزء على الجزء، ومن الأجزاء على الكل، ومن الكل على الكل لترابط المعانى. ولا يغفل تطابق الحدث ومساره طبقا للقوانين الطبيعية.

٥- المصلح الدينى

وهناك صلة بين "الرشدى العقلانى" و"المصلح الدينى". فقد كان أبو الوليد والأستاذ العميد عقليين مصلحين، يجمعان بين رسالة العقل والإصلاح. وتظهر شخصية المصلح الدينى فى مؤلفات ثلاثة :

الأول "الإسلام بين أمسه وغده"(١) .ويقوم الكتاب على ثلاثة إيقاعات : الأولى تدهور المسلمين، ويبين حالهم فى العصر الحاضر حيث تم استعمارهم، وقد كانوا فى الماضى فاتحين. يعمهم الجهل والمرض، وقد كانوا فى الماضى علماء أصحاء. إبتعدوا عن الدين، ووقعوا فى الفتن والصراعات السياسية، وفرقوا بين العقيدة والعمل، وغلبهم التصوف والطرقية، وسادت لديهم مظاهر الشرك، وابتعدوا عن التوحيد. حياتهم بؤس وجبن، يأس وذل. ضعفت الأخلاق وعمت الرذيلة، وعم المسلمين الخلاف والتقاطع والشقاق، واختلت المعايير الأخلاقية. ليس الإسلام سببا فى انحطاط المسلمين. فقد ازدهرت الحركة العقلية فى أول الإسلام، وانتشر الإسلام رغم تدهور المسلمين، وكان عاملا من عوامل التقدم والفلاح. ولكن تخلى المسلمون عن مسئولياتهم فأصبحوا على ما هم عليه الآن(٢). والثانى : أسباب التدهور وهى فساد الملوك واستبدادهم وتحالف الملوك مع رجال الدين وتخلى رجال الدين عن مسئولياتهم فأصبحو جبناء أو مرائين، يحاربون الإصلاح ويعادون العلم، ويجهلون روح الدين. لم يجن المسلمون منهم أى شئ(٣). أما الايقاع الثالث

---

(١) محمود قاسم (دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون بمرتبة الشرف الأولى) : الإسلام بين أمسه وغده، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية بشرف على إصدارها محمود قاسم أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة، الأنجلو المصرية (بدون تاريخ).

(٢) المصدر السابق ص ٥ ـ ٧٩.

(٣) المصدر السابق ص ٨٠ ـ ١٥٧.

فطرق الإصلاح فى نهضة الشرق لأن شدة القهر تؤدى إلى الإنفجار، والوحدة السياسية، والعلم، والدين الخالص من الجهل والتعصب(١). هو نداء للشباب الحائر بين الماضى الذى لم يصنعه والحاضر العاجز عن إصلاحه والأمل الثقيل المجهض. لا تكون نهضة بالبكاء ولكن بالجهد والعمل. والحقيقة أن هذا الكتاب يمثل الخطاب الإصلاحى التقليدى منذ الأفغانى حتى الجماعات الإسلامية الحالية بخطابيته وحماسه وإنشائه ونقص إحكامه النظرى، أسلوب الأفغانى والكوكبى وشكيب أرسلان وهم أكثر من يحال إليهم(٢). ويعتمد على شعر أبى العلاء المعرى لنقد رجال الدين فى كل عصر(٣).

والثانى "جمال الدين الأفغانى، حياته وفلسفته". يبدأ بنص منه عن تفتت وانقسام الشرق. ثم يذكر حياته وجهاده وإقامته فى الهند وإيران وروسيا والعراق وتركيا وانجلترا وفرنسا. ويصف شخصيته وأخلاقه وما يتميز به من صراحة وجرأة وذكاء وحدة طبع جعلته عرضة للاتهام بالإلحاد من أنصار السلاطين ولكراهية الإنجليز له. ثم يبين أسباب تأليف "الرد على الدهريين" ووجود حركة إلحاد فى الهند (أحمد خان ، وسميع الله خان) واستئصال الداء من جذوره بفقد المذهب المادى فى العصر القديم عند الإغريق والالحاد لدى الفرس (المانوية والمزدكية) والعرب "الباطنية". ثم ينقد المذهب المادى الحديث، ممثلا فى نظرية التطور (لامارك، دارون، سبنسر، هيكل، رينان، كومت). ويمثل الكتاب نقدا

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٨ ـ ٢٢٤.

(٢) الاستشهاد بالأفغانى (فى العروة الوثقى) هو الأكثر ثم بالكواكبى فى "أم القري" ثم بشكيب أرسلان فى "حاضر العالم الإسلامي".

(٣) مثل : وكم من خفية خابط فى ضلاله   وحجته فيها الكتاب المنزل
وضد الغرور : يظن نفسه شرفا وقدرا   كأن الله لم يخلق سواه
وضد الأدعياء : ويعجبنى دأب الذين ترهبوا   سوى أكلهم كد النفوس الشحائح
وأطيب منهم مطعما فى حياته   سعاة حلال بين غاد ورائح
فما حبس النفس المسيح تعبدا   ولكن مشى فى الارض مشية سائح
وضد الجهال : أجهل بساداتهم وإن زعموا   أنهم فى علومهم رسخوا
قد نسخ الشرع فى عصورهم   فليتهم مثل شرعهم نسخوا
وضد الخطيب : كذب يقال على المنابر دئماً   أفلا يميد لما يقال المنبر
وضد رجال الدين : نادت على الدين ففى الآفاق طائفة   ياقوم من يشترى دينا بدينار
جنوا كبائر آثام وقد زعموا   أن الصغائر تجنى الخلد فى النار
وضد علماء الكلام: وقالوا فقية والفقيه محوه   وحلف جدال والكلام كلوم
أتوك بأصناف المحال وإنما   لهم غرض فى أن يقال علوم
وضد الفقاء : أجاز الشافعى فعال شئ   وقال أبو حنيفة لا يجوز
فضل الشيب والشبان منا   وما اهتدت الفتاة ولا العجوز

للتغريب ومحاولة للدفاع عن الهوية الثقافية وماهية الحضارة، ولكن ينقلب من الضد إلى الضد ويفسر التاريخ ومساره والطبيعة وحركتها بالدين والأخلاق، بالعقائد الثلاثة (الإنسان منفصل عن الطبيعة، الدين والقومية، والسعادة الآخروية) وبالخصال الثلاثة (الحياء والأمانة والتعاون). ولا يتجاوز الكتاب منهج العرض والتعريف بالمصلح دون بيان أيهما أخطر على المسلمين : المادية أم الخرافة، الطبيعية أم الروح العرجاء(١).

والثالث "عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية" مهدى إلى الشعب البطل شعب الجزائر(٢). وقد كتب بعد استقلال الجزائر فى ١٩٦٢ وبعد هزيمة ١٩٦٧ التى من أجلها كره الجزائريون مصر والمصريين الذين لم يصمدوا فى ساحة القتال. وهو كتاب تقليدى يبدأ بحياة ابن باديس، مولده ودراسته فى تونس وعودته إلى الجزائر، واشتغاله بالصحافة، وتأسيسه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أجل تأسيس الأمة. ثم يعرف منهجه فى الإصلاح الذى ينبعث من السمات الأساسية فى شخصيته مثل التسامح والرفق، والتفاؤل، والرجاء، والعفو، والشجاعة العقلية. كما يبحث أسباب التدهور كما فعل جمال الدين ومعوقات الإصلاح وأسسه وأسلوب تنفيذه اعتمادا على الدين كرابطة قومية، والدعوى إلى العمل، ومقاومة الرجعية التى تدافع الباطل. ثم يعرض الفكر السياسى للمصلح وتصوره لأصول الحكم وللوطن الجزائرى الذى أراد الاستعمار الفرنسى محوه. كما يبين فى محاولة جريئة فلسفته النظرية والعملية وكيف ربط بين العلم والدين، ونقده للطرق الصوفية. ومن أجل ربط هذه الفلسفة بأصولها القديمة تمت مقارنتها بالتراث العقلانى عند الماتريدى وابن رشد فى موضوعات السببية وصلتها بالقضاء والقدر، وحرية الإرادة، والحسن والقبح، والخير والشر، ربطا بين الكلام والإصلاح، بين الماضى والحاضر. وأخيرا يقدم الكتاب مجموعة من نصوص ابن باديس وكتاباته وخطبه عن تلاوة القرآن، والدعاء لغير الله، والخوف والرجاء، والاعتدال فى الإنفاق، والفرار إلى الله، والخلافة، والعرب، والطريقة أو نص فى منهجه من بشير الإبراهيمى. وهنا يبدوا ابن باديس أحد المصلحين من أجل التنوير الدينى دفاعا عن الشخصية الوطنية عن طريق المحافظة على اللغة الوطنية والثقافة

= المصدر السابق ص ٩ ، ٥١ ، ١٠٣ـ١٠٥ ، ١١٣ ، ١٢٤ ، ١٥٦

(١) محمود قاسم (دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون بمرتبة الشرف الأولى) : جمال الدين الأفغانى، حياته وفلسفته. سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة القاهرة، الأنجلو المصرية، القاهرة (بدون تاريخ).

(٢) محمود قاسم : (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨.

الوطنية والتعليم الوطنى والشعر الوطنى مثل علال الفاسى، وكما تجسدا أخيرا فى "من العقيدة إلى الثورة".

٦- المعتزلى الفيلسوف

إذا بدت الجوانب الأربعة المختلفة فى شخصية الأستاذ العميد : الرشدى العقلانى، والصوفى الذوقى، والمنطقى المنهجى، والمصلح الدينى من المؤلفات، فإن "المعتزلى الفيلسوف" يظهر فى التحقيقات كمحقق عالم. فقد قام الأستاذ العميد بثلاثة تحقيقات. الأول الجزء الخامس عشر "النبوات والمعجزات" من كتاب "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" إملاء القاضى عبد الجبار. ويحتوى على مقدمة "تعريف بالمصطلح" خلو من التوقيع، ولكنها بقلم الأستاذ العميد يصف فيها صورتى المخطوط ووصف محتوياته وأقسامه الثلاثة : النبوات، والمعجزات، والأخبار، وتنتهى بملحوظة تعترف بالفضل الأول للمحقق الاول وأن الأستاذ العميد ما هو إلا متمم لما بدأ به الزميل، اعترافا بالفضل، وإرجاعا للحق لأهله، شيمة العلماء⁽¹⁾. فقد اختار الأستاذ العميد نصا فى علم الكلام الاعتزالى كما اختار من قبل نص نقد ابن رشد لعلم الكلام الأشعرى.

والثانى ثلاثة أجزاء من طبيعيات الشفاء : السماء والعالم، والكون والفساد، والأفعال والانفعالات⁽²⁾. وتضم مقدمة بقلم الدكتور إبراهيم مدكور يشيد فى آخرها بعلم الأستاذ العميد وتحقيقه⁽³⁾. فقد قارن بين مخطوطات خمسة، وبذل فيها الجهد والعمر، وألحق بها فهرسا للمصطلحات. وقد اختار من الفلسفة الطبيعيات وليس المنطق أو الإلهيات مما يدل على شخصية الفيلسوف العالم.

والثالث تلخيص كتب المنطق الأربعة الأولى لابن رشد⁽⁴⁾. وقد حققها ولم يتمها. ثم راجعها وأكملها وقدم لها وعلق عليها الدكتور تشارلس بتروث، والدكتور

---

(١) المصدر السابق ص ٣ - ٦ "كان الأستاذ محمود الخضيرى رحمه الله قد بدأ بنسخ جزء من كتاب الكلام فى النبوات، ولكن عاجلته المنية قبل أن يكمل هذا العمل إلى جانب أعماله العلمية العديدة التى لها مكانتها عند المتخصصين فى الدراسات الإسلامية والفلسفية. وقد قام بنسخ ما يقرب من تسع عشرة لوحة، ولم يحقق إلا كلمات قليلة أشرت إلى موضعها على أنها من تحقيقه ثم قمت فعلا بتحقيق الجزء الذى نسخه ومراجعته على الأصلين من جديد"، المصدر السابق ص ٦.

(٢) ابن سينا الشفاء، الطبيعيات ٢- السماء والعالم ٣- الكون والفساد ٤- الأفعال والانفعالات بتحقيق الدكتور محمود قاسم (بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس)، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٩ (الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة).

(٣) المصدر السابق ص ط - ق.

(٤) "وقد أطلع بتحقيقها الدكتور محمود قاسم، ووقف عليها زمنا غير قصير، وعول على عدة مخطوطات.. وحرص الدكتور محمود قاسم على أن يلحق بالنص فهرسا للمصطلحات. ويقينى أن قراءه يقدرون ما أنفق من جهد وزمن، ويرحبون بهذا التحقيق الذى كانوا يرتقبونه"، المصدر السابق ص ق.

عبد المجيد هريدى كما يبدو ذلك من صفحة الغلاف(١). ويبدو أن الأستاذ العميد قد قام بكل شئ قبل أن يرحل عن هذا العالم دون أن يطبعه. ونظرا لثقة الأسرة بالمستشرقين أكثر من ثقتها بالمصريين، فقد أعطت المستشرق التحقيقات فوضع اسمه تاليا لاسم الأستاذ العميد وبجواره من ساعده فى اللغة العربية. وأهدى المجموعة كلها إلى اسم المرحوم الدكتور محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣). وأشاد به فى المقدمة ذاكرا فضله(٢). وتم نشر المجموعة بمصر فى سلسلة بعنوان "مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى" تعطى بعض الفضل للولايات المتحدة الأمريكية، وتعكس وجهة نظر المستشرق ووضع تراثنا الإسلام ضمن تحقيبه للتاريخ مع أنه عصرنا الذهبى الأول وليس القرون الوسطى المسيحية الغربية(٣). ثم تستأثر أمريكا والمستشرق بكل شئ فى الصفحة الثانية من الغلاف الداخلى بعناوين لسلاسل جديدة "شرح ابن رشد لكتب أرسطو"، "الأصول العربية، تلخيص كتب أرسطو فى المنطق" الجزء الثانى تلخيص كتاب المقولات، مركز البحوث الأمريكى بمصر ١٩٨٠(٤). ويقدم المستشرق تصويرا يسجل فيه اعترافه بالفضل للأستاذ العميد ومشروعه الطموح لنشر تراث ابن رشد وإكماله تحقيق تلخيص المنطق فى كتبه الأربعة الأولى، المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، والانتهاء من ذلك فى يناير ١٩٧٣ ثم رحيله عن هذا العالم فى أغسطس ١٩٧٣ قبل أن يتمكن من نشرها(٥). ثم يذكر نبذة عن حياته إجلالا له، مولده ونشأته، ودراسته وتخرجه ثم سفره إلى البعثة ورسالته وعودته وتدريسه(٦). ويتلو ذلك ثبت بأعماله العلمية،

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات، حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) المصدر السابق ص ٥.

(٣) المصدر السابق ص ١.

(٤) المصدر السابق ص٢.

(٥) "الغرض من هذه النشرة هو إكمال وتوسيع دائرة العمل الطموح الذى بدأه الأستاذ المرحوم الدكتور محمود قاسم قبل وفاته بغرض نشر تراث ابن رشد. فقد كان الدكتور قاسم فى كهولته كما كان فى شبابه متعلقا بابن رشد. ولذلك اعتزم فى ١٩٦٨ أو ١٩٦٩ تحقيق تلخيص كتب أرسطو فى المنطق لابن رشد. فبدأ بتحقيق الكتب الأربعة الأولى منه وهى : المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان. وانتهى من عمله فيها فى يناير ١٩٧٣م ثم توفى فى أغسطس ١٩٧٣م قبل أن يتمكن من نشرها" المصدر السابق ص١٥.

(٦) "ولقد كان المرحوم الدكتور قاسم باحثا لا يكل، وأستاذ ذا تأثير بارز فى مجالات كثيرة من الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. بالإضافة إلى اهتمامه أيضا بالفلسفة الغربية. ولد المرحوم فى كفر دنوهيا التابع لمركز الزقازيق. ومنه أتى إلى القاهرة ليلتحق دارسا بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة. وتخرج على رأس دفعته سنة ١٩٣٧. وفى العام التالى أوفدته الحكومة المصرية إلى فرنسا لأكمال دراسته العالية. =

المؤلفات (تسعة) والتحقيقات (أربعة) والترجمات (تسعة) وبالاشتراك (اثنان)(١). وقد تم نشر هذه التحقيقات تخليدا لذكرى الاستاذ العميد الخامسة عشرة واعترافا بعمله وفضله ورغبته فى المعرفة ومنهجه فى التحقيق واعتزازا بآرائه(٢). ويعطى المستشرق الحق لنفسه أيضا فى إعداد العمل للنشر ومراجعة النص على مخطوطات جديدة ظهرت بعد رحيل الأستاذ العميد وهو ما كان الأستاذ الراحل سيفعله بنفسه ويشكر الأسرة لإعطائه مسودات تحقيق الكتب الأربعة الأولى(٣)، وكل من ساعدوه لإكماله وأخراجه ونشره(٤). وبعد مقدمة أخرى عن شروح ابن

وهناك حصل على الليسانس من كلية الآداب بجامعة السربون ١٩٤١ قبل انتهاء مدة بعثته. وتم تجديد مدة بعثته ليحصل على درجة الدكتوارة ١٩٤٥ من جامعة السربون. وقد كانت أطروحته الأساسية للدكتوراة عن" نظرية المعرفة لدى ابن رشد وتأويلها لدى القديس توماس الإكويني". أما رسالته الثانوية فقد خصصها لترجمة كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة" لابن رشد إلى اللغة الفرنسية. وقدم لترجمته ببحث عن آراء ابن رشد الدينية. وبعد عودته إلى وطنه ١٩٤٥ عين مدرسا بكلية دار العلوم. وقد أعير خلال حياته إلى جامعات بنغازى والخرطوم والكويت والجزائر للتدريس بها كأستاذ دائم وأستاذ زائر. وقد تدرج فى مناصب الجامعة أستاذا فعميدا لكلية دار العلوم فرئيسا لقسم الفلسفة بالكلية". المصدر السابق ص ١٦.

(١) "وأعمال الدكتور محمود قاسم عديدة ومتنوعة بين دراسات وتحقيقات وترجمات فى مجالات الفلسفة والعلوم الدينية وغيرها. وقائمة إنتاجه التالية خير دليل على ذلك.."، المصدر السابق ص ١٦.

(٢) "وقد رأينا أن ذكرى الدكتور قاسم ـ التى من أجل تخليدها نقدم هذا الكتاب ـ لا يمكن أن يبوح عبيرها بسرد مؤلفات وإنجازاته لا بمناقشة مفصلة لأفكاره التى ناضل من أجلها خلال فترة عمله كأستاذ وباحث فحسب. وقد يكون من زائد القول أن نتحدث عن ذلك الآن. فقد سبقنا إلى ذلك زملاء له قاموا بتبيين تلك النواحى من شخصيته. أما نحن فإنا نقدم هذا العمل تخليداً لذكرى رجل عالم دمث الأخلاق دائب البحث والمعرفة. ولقد امتاز الدكتور قاسم برغبته فى المعرفة ومقدرته على مناقشة آرائه وشكوكه. يتجلى ذلك فى الأثر الذى تركه كل من التقى به. ولقد اهتم بإثارة القضايا ومناقشتها أكثر من أهتمامه بإثبات آرائه. تلك كانت أبرز سمات شخصيته، وهى أيضا الفضائل التى يذكرها له زملاؤه وطلابه"، المصدر السابق ص ١٨.

(٣) "ولاعتقادنا أن المهتمين بالفلسفة الإسلامية يودون أن يخرج إلى النور نص تحقيق الدكتور قاسم فقد بدأنا فى إعداده للنشر. ولقد ظهرت أثناء العمل مخطوطات جديدة لنص ابن رشد استلزمت إعداد مراجعة التحقيق لإكماله على ضوئها. وفى كل ما قدمنا فإنا نعتقد أن لو أمتد الأجل بالدكتور قاسم لصنع نفس صنيعنا. وكلنا أمل فى أن يكون هذا العمل قد صدر بالصورة التى كان يودها غارسه"، المصدر السابق ١٨ - ١٩.

(٤) "ومن المناسب هنا أيضا أن أنوه بكل من ساهم فى إظهار هذا الكتاب من مؤسسات علمية وأفراد علميين. وأخص بالذكر أسرة المرحوم الدكتور محمود قاسم التى قدمت لى مشكورة صورة من مسودات عمله فى تحقيق الكتب الأربعة الأول. ويشكر أيضاً أ.د السعيد بدوى، ومؤسسة فولبرايت، ومركز البحوث الأمريكى بمصر، ومعهد سميثونيان، والجمعية الفلسفية الأمريكية، والدكتور محمد الجليند الذى كان يعاون الدكتور قاسم من بداية عمله، والأستاذ همام حسن الباحث بمركز تحقيق التراث، والدكتور أحمد عبد المجيد هريدى، والدكتور محسن مهدى، المصدر السابق ص ١٩-٢٠.

رشد وأهميتها(١)، يعيد المستشرق ذكر الأستاذ العميد فى منهج التحقيق(٢) . ويقر بإستلامه الأصول التى قام الأستاذ العميد بتحقيقها ومراجعتها على مخطوطات جديدة بلغت ثلاثة أضعاف المخطوطات الأولى نتيجة للبحث فى الفهارس القديمة والجديدة، وتعاون الجهود لفريق من الباحثين(٣).

ويستمر الأمر على نفس النمط فى الكتاب الثانى "تلخيص كتاب العبارة"(٤). فالمحقق هو الأستاذ العميد، والذى أكمل وقدم وعلق هو المستشرق ومعاونه والأهداء إلى الأستاذ العميد. وفى التصدير يقدم المستشرق الشكر لأسرة الأستاذ العميد لتقديمها مسودات التحقيق له(٥).

وقد صدر الكتاب الثالث "تلخيص كتاب القياس" بنفس الطريقة، تحقيق الأستاذ العميد ومراجعة وإكمال وتقديم وتعليق المستشرق ومساعده(٦). والكتاب مهدى إلى الأستاذ العميد مثل الكتابين السابقين. ويسجل المستشرق فى التصدير مرة ثالثة الاعتراف بفضل الأستاذ العميد وإكمال مشروعه الطموح، وأن هذا التحقيق وإكماله إنما هو لمحة وفاء(٧).

---

(١) المصدر السابق ص ٢١ - ٣٣.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥ - ٤٧.

(٣) "ولما تسلمنا أصول أعمال الدكتور قاسم سنة ١٩٧٤م وبدأنا فى مراجعتها تعرفنا على عدة مخطوطات جديدة بلغت ثلاثة أمثال المخطوطات التى كانت معروفة. وكان ذلك نتيجة البحث الدائب فى الفهارس القديمة التى نسبت فيها بعض مؤلفات ابن رشد لغيره، وأيضاً فيما ينشر من فهارس جديدة وما يصدر من بحوث ومقالات وأيضا "نتيجة لتعاون بعض الزملاء، المصدر السابق ص ٣٥.

(٤) ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة، حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١.

(٥) "وقبل كل شئ فإنى أتقدم بوافر الشكر للمعاونة الكريمة التى قدمتها أسرة المرحوم الدكتور محمود قاسم التى قدمت لى مشكورة صورة من مسودات عمله فى تحقيق هذا الكتاب وتحقيق المقولات والقياس والبرهان" ويستمر الشكر للدكتور محسن مهدى، ومركز البحوث الأمريكى بالقاهرة ومديره بول ووكر، وفولبرايت، ومعهد سميثونيان، والجمعية الفلسفية الأمريكية، ومعاون المحقق"، المصدر السابق ص ١٤ - ١٥.

(٦) ابن رشد : تلخيص كتاب القياس. حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٣.

(٧) "والغرض من هذه النشرة هو إنجاز العمل الطموح الذى بدأه الأستاذ المرحوم الدكتور محمود محمد قاسم عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ورئيس قسم الفلسفة بها سابقا. وكان المرحوم الدكتور محمود محمد قاسم قد بدأ فى هذا العمل قبل سنوات قليلة من وفاته واستمر يعمل به إلى أن اختطفته منا يد المنون. وكان إكمالنا للعمل لمحة من الوفاء والتقدير لذكرى الفقيد الذى نكنه له شخصيا ويشاركنا=

وصدر الكتاب الرابع "تلخيص البرهان" على نفس المنوال، تحقيق الأستاذ العميد ومراجعة وإكمال وتعليق المستشرق ومعاونه(١). والكتاب أيضاً مهدى إلى الأستاذ العميد. وفى التصدير، نفس الفقرة السابقة التى تسجل الاعتراف والفضل للأستاذ العميد بنصها(٢).

وقد صدر "تلخيص كتاب الجدل" الذى قام به المستشرق بنفسه(٣). ومع ذلك يسجل فى التصدير الشكر والعرفان للأستاذ العميد بنفس الفقرة السابقة فى الكتابين السابقين(٤).

وأخيرا تبين "النصوص المختارة من الفلسفة الإسلامية" روح المعتزلى الفيلسوف(٥) .إذ تبين المقدمة نشأة الفكر النظرى، وظهور الفرق الإسلامية، خاصة المعتزلة والأشاعرة، ثم ظهور التيار الفلسفى عند الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد، ثم ظهور التصوف الفلسفى، والاتجاه العلمى، وأخيرا الحركة الفكرية فى العصر الراهن(٦). وعلى هذا الأساس، ومن هذا المنظور النظرى تم اختيار عدة نصوص تساعد الطالب على قراءة الأصول الأولى طبقا لمدرسة مصطفى عبد الرازق. ويسبق كل نص تعريف بصاحبه، ومن ثم يتم تأهيل الطلاب لقراءة التراث دون تأليف كتاب جامعى مقرر مصنفه الأستاذ من قبل ويبلغه الطلاب(٧).

=فيه زملاؤه وطلابه العاملون فى حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية"، المصدر السابق ص ٤٩ ـ ٥٠. ويستمر الشكر أيضاً إلى الجهات والشخصيات المذكورة فى الكتابين السابقين.

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل. حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور تشارلس بتروورث. شارك فى التحقيق الدكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩.

(٤) المصدر السابق ص ١٧ – ١٨.

(٥) دكتور محمود قاسم (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) : نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

(٦) المصدر السابق ص ٣ – ٣١.

(٧) النصوص المختارة من الخياط، والقاضى عبد الجبار، والأشعرى، والشهر ستانى، والكندى، والفارابى، وابن سينا، والغزالى، وابن طفيل، وابن رشد، وابن عربى، وابن تيمية، وابن خلدون، وجمال الدين الأفغانى، والشيخ محمد عبده، والإمام عبد الحميد بن باديس.

٧- الإجتماعى الوضعى

وأخيرا تظهر شخصيته «الإجتماعى الوضعي» من الترجمات الإثنتى عشرة التى قام بها الأستاذ العميد بصرف النظر عن ظروفها فى التدريس الجامعى لمادة علم الإجتماع والخلاف حول القائمين بالتدريس : الفلاسفة أم علماء الإجتماع، وبصرف النظر عن التكليفات من وزارة الثقافة أو الهيئات العلمية، وبصرف النظر ثالثا عن الدوافع الأقتصادية. وتتراوح الترجمات بين علم الإجتماع (أربعة)، وعلم النفس الإجتماعى (واحد)، والأدب (إثنان) منها تاريخ الأدب الإجتماعى، والفلسفة (ثلاثة) منها إثنان قريبان من الفلسفة الإجتماعية لبرجسون وعنه، وعلم النفس (واحد)، والتربية (واحد) وكلاهما وثيقا الصلة بعلم الاجتماع من مدرسة خاصة فى الغالب وهى الوضعية الإجتماعية.

وتخلو معظم الترجمات⁽¹⁾ (ثمانية من اثنتى عشرة ترجمة) من مقدمة للمترجم يعرض فيها أهمية النص، وموضوعه من أعمال المؤلف وتحليل مضمونه، ودلالته بالنسبة لاختياره للقارئ العربى⁽²⁾. وتعادل هذه الترجمات الجبهة

---

(١) هذه الأعمال المترجمة هى :

١- ليفى بريل : فلسفة أوجيست كونت، الأنجلو المصرية، القاهرة.
٢- ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الاخلاقية، عيسى البابى الحلبى، القاهرة.
٣- أميل دوركايم : قواعد المنهج لعلم الإجتماع، النهضة المصرية، القاهرة.
٤- روجيه باستيد : مبادئ علم الإجتماع الدينى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥١.
٥- شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الإجتماعى (بالاشتراك مع د.إبراهيم سلامة) ، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.
٦- لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى (الأجزاء ٥-٧ من تاريخ الأدب الإجتماعى)، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة ١٩٦٢.
٧- ماريفو : لعبة الحب والمصادفة، روائع المسرح العالمى (١٣) وزارة الثقافة.
٨- برجسون : التطور الخالق، دار الفكر العربى، القاهرة.
٩- أندريه كريسون : برجسون، الأنجلو المصرية، القاهرة.
١٠- أميل برييه : الموضوعات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة، الأنجلو المصرية، القاهرة.
١١- جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل، الأنجلو المصرية، القاهرة.
١٢- أدوارد كلاباريد : التربية الوظيفية، الأنجلو المصرية ، القاهرة.

(٢) هذه الترجمات التى تخلو من مقدمات تحليلية هى :

١- ليفى بريل : فلسفة أوجست كونت.
٢- أميل دوركايم : قواعد المنهج لعلم الإجتماع.
٣- لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى.
٤- ماريفو : لعبة الحب والمصادفة.
٥- برجسون : التطور الخالق.
٦- اندريه كريسون : برجسون.
٧- جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل. =

الثانية من مشروع "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث الغربى، كما قام الفلاسفة القدماء بترجمة التراث اليونانى والفارسى والهندى لاحتوائه وتمثله وتجاوز إبداعه إلى إبداع أشمل وأتم. وقد كانت "الوضعية الإجتماعية" هى المدرسة السائدة فى فرنسا فى الوقت الذى كان فيها الأستاذ العميد طالب بعثه". وعاد مثل بعض أقرانه مشبعا بفكر المدرسة (عبد العزيز عزت) فى حين عاد البعض مثاليا جوانيا من نفس الفترة (عثمان أمين). ويصدر الأستاذ العميد بعض ترجماته بموافقه الناشر الأصلى على الترجمة حفظا لحقوق المؤلف والناشر بعد الاتصال به وأخذ الإذن بالترجمة وشكره بل ونشر الخطاب الوراد بالإذن رعاية للقانون^(١). والحقيقة أن هناك صلة بين الوضعية الإجتماعية وعقلانية ابن رشد، فالعقل أداة الإصلاح، والمجتمع موضوع الإصلاح. وقد عبر عن ذلك ماركوز فى "العقل والثورة".

أما الترجمات الأربعة التى تبدأ بمقدمات للمترجم فإنها تبدأ بالبسملة لوضعها فى إطارها الثقافى الجديد. تعرف بالمؤلف، وتعطى نبذة عن حياته وأعماله وأفكاره، وتحلل مضمون الكتاب ثم تقدمه فى إطاره الثقافى، وتدعو إلى الحوار حوله دون تقليده. وتبين ظروف ترجمته وتكليف وزارة الثقافة أو غيرها من المؤسسات العلمية به^(٢). وتعطى المقدمة لكتاب ليفى بريل "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية" نظرة نقدية للنص. تعرضه أولاً بأمانة تاريخية وموضوعية علمية ثم تحاوره وتنقده وتختلف معه^(٣). الغاية من النص المترجم أن يكون دافعا على التفكير وتحديا لأخطار المخالفة وإلا وقعنا فى التقليد ثم التغريب^(٤). دور الوضعية

= ٨- أدورد كلاباريد : التربية الوظيفية.

(١) وذلك فى ترجمة كتاب شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الإجتماعى، وكتاب روجيه باستيد : مبادئ علم الإجتماع الدين. والأذن من مكتبة آرمان كولان Arman Colin.

(٢) ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، مقدمة للترجمة ص أ - ل.

(٣) "لكننا سنبين إلى أى حد نوافقه أو نخالفه فى بعض آرائه. إذ ليس معنى الترجمة أن ننقل المعانى أو نضع ألفاظاً مكان ألفاظ بل يجب قبل كل شئ أن نحيا فى الجو الذى يحيا فيه المؤلف دون أن نفقد شخصيتنا ودون أن نضن بإظهار آرائنا الخاصة متى وجب أن نظهرها. فإنا نرى أن مجرد النقل إلى العربية قد يكون أكثر ضررا منه نفعا لأن القارئ يسارع عادة إلى اعتقاد أن كل جملة مترجمة يجب أن تعد حقيقة لا تقبل المناقشة. وتلك فى رأيى طريقة خطرة تقودنا إلى الجمود بدلا من أن تنتهى بنا إلى التحرر عند الاطلاع على الآثار الفكرية العالمية"، المصدر السابق ح أ - ب.

(٤) " وتلك هى الأفكار الرئيسية التى يعرضها كتاب "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية" وهى أفكار جزئية أثارت كثيرا من النقد والاعتراضات. ومازالت موضع بحث فى الدراسات الأخلاقية حتى يومنا هذا. ولذا نعتقد أن عرضها على العقول ليس متأخرا عن حينه بل داعيا إلى إدراك الركب والمساهمة فى مناقشة المسائل الكبرى التى تشغل التفكير فى العصر الحاضر. لكن ينبغى للقارئ أن يفطن إلى هذا الأمر. وهو أننا إذا كنا قد أعجبنا بهذا الكتاب وحرصنا على نقله إلى اللغة العربية فليس معنى ذلك أننا نوافق صاحبه على كل ما جاء به، ذلك أنه على الرغم من قوة مذهبه وعظم النتائج التى أدى إليها فأننا نرى لديه كثيرا من المآخذ التى يحل بنا ألا نسكت عليها حتى نؤدى الإمانة التى فى عنقنا نحو أنفسنا ونحو من سيقرأ لنا. لذلك حرصنا على ذكر وجهة نظرنا ونرجع فيها إلى كتب لنا ولغيرنا. ولم=

الإجتماعية فى الفكر العربى المعاصر مثل دور الوضعية المنطقية، والماركسية، والوجودية، والشخصانية، والظاهراتية، والبنيوية، والمثالية لإيقاظ الفكر والدعوة إلى الحوار.

وتحتوى مقدمة كتاب دور كايم "قواعد المنهج فى علم الإجتماع" على نفس العناصر السابقة: أهمية العلم وأهمية الكتاب فى تاريخ العلم، وتعريف بالمؤلف وبمدرسته، وإعطاء نبذة عن حياته وأعماله ثم عرض لأفكاره من خلال فصول الكتاب. ولكن المهم هى ظروف الترجمة وأهدافها(١). فالهدف منها إعداد نص لطلاب أقسام الإجتماع بالجامعات المصرية(٢). فالعلم الجديد مهم بالنسبة لمصر لدراسته أحوالها الإجتماعية. والترجمة عربية الأسلوب حتى لا ينفر الطلاب منها وبالتالى من العلم ذاته(٣). وقد قدم لهذا الكتاب زميل آخر (الدكتور السيد محمد بدوى) مثنيا عليه فى تقريره إلى وزارة المعارف لقبول الكتاب للنشر مبينا أهمية النص لمصر، ومدى حاجتها إلى الدراسات الإجتماعية لنهضة القطر المصرى.(٤) وتلك هى بداية النهضة فى مصر(٥).

=نشأ أن نثبت هذه التعليقات فى مقدمة الترجمة حتى ندع للقارئ متعة الكشف عنها فى أثناء قراءته"، المصدر السابق ص ل.

(١) أميل دوركايم : قواعد المنهج فى علم الإجتماع، مقدمة الترجمة ص جـ - ى.

(٢) "وهذا الكتاب الأخير هو الذى رأيت أن أترجمه لطلبة كلية دار العلوم وكليات الآداب ولمعاهد العلوم والخدمات الإجتماعية فى مصر لما لمسته من أهميته الكبرى، ولما عرفته من حاجة هؤلاء الطلاب إلى قراءته مترجما بسبب ما يمتاز به من شدة التركيز وعظيم الفائدة. كذلك رأيت أن أقدمه فى نفس الوقت لجمهور المثقفين فى الشرق لما وجدته من شدة شغف القراء بهذا النوع من الدراسات . وأعتقد من جانبى أن نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية لم يأت متأخرا. فإنه مازال على الرغم من بعد العصر بيننا وبين تاريخ ظهور الكتاب لأول مرة، دستورا لعلماء الإجتماع ومرجعا هاما للباحثين فيه .ومما يدل على أنه مازال جديدا أنه لم يترجم فى أمريكا إلا فى سنة ١٩٣٨"، المصدر السابق ص د.

(٣) "ولم تكن ترجمة هذا الكتاب بالأمر اليسير نظرا لشدة تركيزه التى أشرت إليها من قبل ولما يمتاز به من إيجاز وخلو من الاستطراد. أضف إلى هذا أنه يغلب عليه الطابع العلمى إلى أكبر حد. كما أنه يعج بالمصطلحات العلمية التى اضطررت إلى نقلها إلى اللغة العربية لأول مرة دون أن أجد لدى السابقين عونا.. "المصدر السابق ص ط.

(٤) "وهنا تظهر أهمية هذا الكتاب. فقد جاءت ترجمته فى أنسب وقت لها. ومن حسن الحظ أن تصدى لهذه الترجمة الأستاذ الدكتور محمود قاسم. فقد جمع بين الثقافتين العربية والفرنسية، وملك ناصية اللغتين. فخرجت ترجمته فى ثوب قشيب لا يشعر من يقرؤها بأنه يقرأ كتابا مترجما. وذلك لسلامة الأسلوب ووضوح العبارة وحسن اختيار التعبير المناسب الذى يطابق المعنى الأصلى للنص الفرنسي. ولا ينبو مع ذلك عما ، المصدر عليه فى اللسان العربى الفصيح"، المصدر السابق ص ط.

(٥) "وإنى اقدم الآن إلى هؤلاء الذين تهمهم الدراسات الإجتماعية وإلى الذين يتوقون إلى معرفة مصادرها الأولى أهم كتاب يعتمد عليه علماء الإجتماع فى الوقت الحاضر. وأرجو أن أوفق فى نقل عدد من المراجع العامة فى هذا العلم حتى يستطيع طلاب الجامعات والمعاهد الإجتماعية والجمهور المثقف الاطلاع على ما انتجته قرائح كبار علماء الإجتماع فى الغرب. وتلك فى رأيى مرحلة ضرورية=

ولا ينتسب الإجتماعى الوضعى إلى "الوضعية الإجتماعية" إلا تأليفا دون فكر. ففى مقدمته لكتاب روجيه باستيد "مبادئ علم الإجتماع الدينى" أقسى نقد وأعنف هجوم على الوضعية الإجتماعية وآرائها فى الدين كما مثلها دور كايم[1]. ويواجه عالم الإجتماع بعالم إجتماع آخر من علم الإجتماع الفرنسى عند دور كايم. الدين ظاهرة إجتماعية، وعند باستيد عاطفة. عند دور كايم يتطور الدين من التوتمية إلى التوحيد بعد مجئ الإمبراطوريات الكبرى فى حين يفرق المترجم بين دين الأرض ودين الوحى، دين الأنبياء والرسالات الذى لم يتطور من شئ. كان الهدف من الترجمة إذن الوقوف فى مواجهة المدرسة الوضعية الإجتماعية التى كان موجودة فى مدرجات الجامعة، ونقدها وتفنيدها بنصوص مماثلة[2]. نشأ التوحيد عند قوم لم تكن لهم إمبراطورية وكانوا مستضعفين فى الأرض بل كانوا يجوبون رمال الصحراء. وينقد المترجم آراء المدرسة الإجتماعية فى اعتبار الإسلام متطوراً عن المسيحية مما يعبر عن تعصب المستشرقين وأهوائهم[3]. كما ينقد الناقلين للنصوص الأجنبية ويضعون عليها أسماءهم باعتبارها تأليفا، يتبعون الفصول والأبواب والأفكار والمضمون سعيا وراء الترقية والرزق.

وفى مقدمة المترجم لكتاب بربيه "الموضوعات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة" تعريف بالمؤلف وبيان عظم منزلته فى قلوب تلاميذه. فقد أعد الأستاذ العميد رسالته للدكتوراة تحت اشرافه. وزار مصر وألقى محاضرات فى كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٢٥. وتوفى عن خمسة وسبعين عاما فى ١٩٥٢.

=تمهد لنشأة درسات إجتماعية مصرية جدية تقوم على أساس علمى صحيح واضح. وفقنا الله جميعاً لخدمة هذا الوطن والنهوض به"، المصدر السابق ص ى.

(١) روجيه باستيد : مبادئ علم الإجتماع الدينى، مقدمة المترجم ص ١-٨.

(٢) "ولما عرضت فى أثناء محاضرتى فى الفلسفة لبيان أوجه الضعف فى هذه النظرية ومقدار ما تنطوى عليه فى جدل وسفسطة وإلى أى مدى تتنافى مع الحقائق التاريخية والتفكير السليم الذى لا تخدعه الفروض الواسعة المموهه .."، المصدر السابق ص ٣.

(٣) "والحق أن المستشرقين وأتباعهم يعرضون لدراسة الإسلام ولكن دراستهم لا تخلو من التعصب إلا فى القليل من النادر، أما نحن فلن نسلك مسلكهم وحسبنا أن نقدم للجمهور والمثقف عالما مسيحيا يحلل هو بنفسه العقائد المسيحية. وهكذا نفتح السبيل أمام نوع جديد من الدراسة ونعنى به علم مقارنة الأديان. وفى رأيى أننا فى أشد الحاجة إلى هذا النوع من البحث. إذ ليس من الممكن أن تزدهر الدراسات الإسلامية ودراسات التوحيد بصفة خاصة دون هذا العلم الجديد. والله أسأل التوفيق للجميع"، المصدر السابق ص٨.

الأستاذ العميد إذن يحتوى فى شخصيته على جوانب عدة. فهو الرشدى العقلانى، الصوفى الذوقى، المنطقى المنهجى، المصلح الدينى، المعتزلى الفيلسوف، الوضعى الإجتماعى. وهى جوانب متعددة لشخصية واحدة. لذلك تتم الإحالة باستمرار فى كل مؤلف أو ترجمة إلى باقى الأعمال مما يدل على وحدة العمل، وأن الأستاذ العميد صاحب مشروع فكرى عام "العقلانية الإصلاحية" الذى يكمن وراء عديد من المشروعات العربية المعاصرة عند تلاميذه المباشرين والأجيال اللاحقة(١).

---

(١) هناك إحالات فى نظرية المعرفة عند ابن رشد إلى مناهج الأدلة (ص٤ ص١٩) وإلى جمال الدين الأفغانى (ص٥٥) . وإحالات فى "مناهج الأدلة" إلى ابن رشد وفلسفته الدينية (ص٣). وإحالات فى "الخيال عند ابن عربى" إلى المنطق ومناهج البحث (ص٢٩ ص٣٢ ص٦٠) وإلى دراسات فى الفلسفة الإسلامية (ص١٠٤)، وإحالات فى جمال الدين الأفغانى إلى فى النفس والعقل (ص١١٥ ص٢٠٣ ص٢٥٥) وإلى الإسلام بين أمسه وغده (ص٩٧ ص١٣٧ ص١٧٣) وإلى الفليسوف المفترى عليه (ص١٥٧) وإلى بعض الترجمات مثل مقدمة فى علم النفس الإجتماعى (ص٢١٥) فلسفة أوجست كونت (ص١٩٨) وإلى الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية (ص١٣٢). والإحالات فى "الإسلام بين أمسه وغده" إلى نقد مدارس علم الكلام (ص ٢٢ ص٤٠ ص١١٩ ص١٤٣) وإلى الفيلسوف المفترى عليه (ص٧١) وإلى جمال الدين الأفغانى (ص٨٩ ص١١٢ ص١١٦ ص١٨٧ ص١٩٨ ص٢١٤) وإلى المنطق الحديث ومناهج البحث (ص ١٤٤ ص١٩٦) وإلى بعض الترجمات مثل مبادئ علم الإجتماع الدينى (ص٧٣). واحالات فى "المنطق الحديث ومناهج البحث" إلى بعض الترجمات مثل قواعد المنهج الإجتماعى (ص٣٧٦ ص٣٤٠ ص٣٨٨ ص٣٩٠ ص٣٠٤) وإلى مقدمة فى علم النفس الإجتماعى (ص٣٨١ ص٣٨٣) وإلىفى النفس والعقل (ص٣٨٦) وإلى مبادئ علم الإجتماع الدينى (ص٣٩٠ ص٣٩٣ ص٣٩٧).

(٤)

من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى

قراءة فى الجوانية

عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)(*)

١- مقدمة

إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه لفلاسفة آخرين. فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون، وكان أفلاطون فيلسوفا لأنه أنجب أرسطو، وكان ديكارت فيلسوفا لأنه أنجب الديكارتيين، وكان كانط فيلسوفا لأنه أنجب الكانطيين، وكان هيجل فيلسوفا لأنه أنجب الهيجليين، وكان هوسرل فيلسوفا لأنه أنجب الهوسرليين. وإن فيلسوفنا الذى نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعا فيلسوف لأنه أنجب حتما "الجوانيين". ينجب البشر الفانون الأبناء وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم. وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة.

ولا يهم فى هذا التوالد أن يكون الأبناء من نوع الآباء، فعظمة التوالد فى توالد النقيض. إن عظمة أرسطو تأتى من معارضته لنظرية المثل عند أفلاطون، وعظمة اسبينوزا تأتى من رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز فى الدين السياسة(١). وتتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانط فى رفضهم الشئ فى ذاته ومحاولتهم التعرف عليه. كما تتمثل عظمة ماركس وكيركجارد فى قلبهما المنهج الجدلى رأساً على عقب، وكشفه فى الطبيعة وفى الوجود. وإن عظمة الهوسرليين لتتمثل فى إصدارهم أحكاما على الوجود بعد أن وضعه أستاذهم بين قوسين. فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طولية إنسيابية وإلا كانت تبعية وتقليدا بل هى معارضة ومناقضة وقلب للأمور رأسا على عقب. وبالتالى يأخذ التاريخ حركته الطبيعية، ويشق مساره الجدلى، ويصبح الأعلى والأدنى، المثال والواقع، واجهتين لشئ واحد. فقد جمع الفارابى بين

(*) دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين ، تصدير د.أبراهيم بيومى مدكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩ص٤١٠-٤٦٦ وأيضا: دراسات أسلامية ، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ص٣٤٧-٣٩٢.

(١) انظر ترجمتنا "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا الأنجلو المصرية، القاهرة ص٨-١٢.

أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس الحكيم، كما جمع كانط بين هيوم الحسى وديكارت العقلى، كما وحَّد هيجل بين الواقع والمثال، وكما وحد هوسرل بين الذات والموضوع، وبين العقل والواقع. فلا عجب أن يخرج من بين "الجوانيين" من يقلب الجوانية رأسا على عقب باسم الجوانية، وتطويرا لها، ونقلها من مرحلة تاريخية، مرحلة الآباء المؤسسين، إلى مرحلة تاريخية أخرى، مرحلة الأبناء المطورين. فالجوانية رسالة لعدة أجيال قادمة، إن لم تكن المشروع الفلسفى لكل حضارة، وهدف الانسانية البعيد، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التى تمر بها كل حضارة، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف. إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس المنوال دون تبعية أو تقليد. فالسعى إلى الأصالة سمة للجوانية تحرك السلف والخلف على السواء(١). ولنا فى مصادر شرعنا خير دليل. فالكتاب والسنة والإجماع والقياس تشير كلها إلى دور الأجيال المتعاقبة ومساهمتها فى الفهم والتشريع، وإلا وقف التشريع وتحجر عند أصول جامدة تجاوزها الواقع ثم فرض نفسه عليها أو لفظها وفرض تشريعاته الخاصة. فالاجتهاد فى الجوانية تأصيلها من الجيل الثانى بعد أنْ أسسها رائدها الأول(٢).

---

(١) الجوانية ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٢) كان من السهل علىّ إيراد ذكريات شخصية عن الفيلسوف من صحبة له دامت أكثر من ربع قرن من الزمان. فقد تعرفت عليه فى عام ١٩٥٢ فى مؤلفاته أولاً (الترجمة العربية للتأملات) أثناء إعدادى لاجتياز مسابقة الفلسفة للتوجيهية ثم مثولى أمامه ثانيا فى الامتحان الشفوى وهو الشق الثانى من المسابقة. ثم برؤيتى له فى الحفل الذى أقامته مدرسة خليل أغا الثانوية تكريما للفائزين فى المسابقة. وتفضل الأستاذ بالحضور وتهنئته لىِ بحصولى على المرتبة الأولى فى مسابقة الدولة. لم تفارقنى ابتسامته وبشاشته، وكنت أحسبه نظراً لإحمرار بشرته أنه أحد الفلاسفة الانجليز.

ثم تتلمذت عليه عام ١٩٥٥ / ١٩٥٦ وأنا فى السنة الثالثة والسنة الرابعة بكلية الآداب جامعة القاهرة حيث استمعت لديكارت وكانط وفشته ومحمد عبده. ولأول مرة كنت أجلس بوجدانى أسمع حديث القلب ،وأتمتع بالذكريات الحية من الفيلسوف النابض. ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية ونشوة المستقبل وبدايات حدوسى الفلسفية وأنا أستمع إلى إقبال فى شهورى الأخيرة بالجامعة وكأننى كنت أسمع ضربات قلبى وأنصت إلى حديث نفسى، وكان الحديث فى الذاتية والخلق والابداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صداه فى نفسى وكأن أحدا كان ينتزع منى نفسى انتزاعاً. وكنت قد أهديت من قبل بحثى فى الأخلاق وأنا فى السنة الرابعة قسم امتياز" إلى كل من يتغير فيتحرك فينطلق فيبدع شيئا جديدا "وقول أحد الأساتذة، وهو المرحوم زكريا إبراهيم : هذا برجسون. فعرفت أننى إقبال وبرجسون. وما أن سمعت عن القصدية، وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبى كان هوسرل فى النهاية.

ثم استمرت مراسلاتى معه وأنا فى فرنسا وحديثى عن علم الشعور الجديد الذى أضعه وحديثه لى عن مثالية العمل. وبدأت زياراتى له فى صيف ١٩٦٠ ثم بعد رجوعى نهائيا من فرنسا فى=

٢- من النظرية الإشراقية إلى تحليل العقل

لما كانت الجوانية رفضا للأنساق الفلسفية والمذاهب القطعية والأبنية الشامخة فإنها لم تضع إشكالاتها الفلسفية فى بناء عقلى محكم بل اكتفت باليوميات الجوانية، والسوانح المطوية، والخاطرات الاشراقية، والتجارب الروحية أو "رسالة فى الواردات" كما يقول الأستاذ الإمام، مما جعلها أقرب إلى الانطباعات اليومية والتأملات فى حياة الفكر والشعور، والمطالعات فى حياة الرواد(١). فهى أقرب إلى السير الذاتية مثل اعترافات أوغسطين أو السيرة الذاتية لبرديائيف أو لياسبرز أو الدفاع عن الذات للكاردينال نيومان. وذلك على خلاف برجسون، وهو من رواد الجوانية، وبرنشفيج، وهو من رواد المثالية العقلية اللذين يرفضان اعتبار السيرة الذاتية جزءا من الفلسفة لأنها أقرب إلى الحياة الخاصة منها إلى البناء العقلى أو الحدس الفلسفى الذى يتجاوز الأشخاص والعصور(٢).

ولهذا تبنت الجوانية قسمة الناس إلى عامة وخاصة بل قسمة الخاصة إلى خاصة وخاصة الخاصة وكأن هناك مجتمعات ثلاثة تتفاوت فيما بينها فى درجات الوعى. إن قبول هذه القسمة والاعتراف بها فى الحقيقة إلغاء لتكوين مجتمع تتمثل فيه أعلى درجات الوعى، وإقرار بوجود نوعين من الناس، قادة أذكياء وعامة من الأغبياء، وضرورة الزعامة

=صيف ١٩٦٦. وبدأنا فى تبادل المؤلفات، وحديثنا عن الاصلاح، ومصر، والإسلام والغرب. وتمتعت أنا وبعض الاصدقاء بصحبته فى ليالى نسهر فيها حتى الصباح ونحن نستمع إلى ذكريات الاستاذ وهو يفيض علينا من روحه وجوانيته، وكان حديث الحب والثورة، وما زال الحديث مستمرا حتى الآن، عن مأساة الجامعة، وحرية الفكر، ومستقبل مصر.

ولكنى شئت كتابة هذه الدراسة الجادة دون إفاضة فى الذكريات تطويرا منى للجوانية، ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق، وخير ذكرى هو ما تحول إلى علم دقيق. "فلاهوت الثورة" وهو ما عُرفت به حتى الآن إن هو إلا تطوير "للجوانية"،"أصول عقيدة وفلسفة ثورة"، وانتسابى للحركة الإصلاحية ومحاولتى لتطويرها على المستوى النظرى تجد فى الأستاذ حلقة الاتصال من الأفغانى إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إلىّ، دون ما فخر أو ادعاء أطال الله فى عمر الأستاذ، وقوى الله تلاميذه المخلصين.

(١) الباب الأول : بوادر الجوانية عندى. من القرية الجامعة ص ٢٩ ـ ٧٣ يوميات جوانية ص ٧٤ ـ ٩٧ سوانح مطوية ص ٩٨ ـ ١١٠. ويقول الأستاذ فى أول فقرة يقدم بها الجوانية : "الجوانية" اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة اهتديت إليها بعد إطالة النظر فى أمور النفس، ومتابعة التأمل فى بطون الكتب، مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشئون الناس"، ص٩.

(٢) يقول الأستاذ "وأود أخيرا أن أنبه إلى أنه ليس يوجد للجوانية ـ من حيث هى فلسفة مفتوحة ـ تعريف أو حد بالمعنى المنطقى الدقيق للحد أو التعريف : الجوانية على الطريق دائما ولا تعرف الوقوف، ولا تريد الانغلاق. وهى محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا، وكرامة المعرفة، وسلطان الأخلاق، وهذه هى نفسها القيم الرفيعة التى كان كبار الفلاسفة فى جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الانسانية الواعية .."ص٢٦.

للصفوة وقيادتها للغالبية. إن قسمة المجتمع إلى عامة وخاصة هى المدخل لأى نظام سياسى يقوم على الزعامة الفردية وطاعة المجموع، وهو النظام الذى دافع عنه تراثنا القديم فى مدنه الفاضلة. والحقيقة أن هذه القسمة الإجتماعية تقوم أولاً على قسمة معرفية. فالحقيقة لها وجهان : ظاهر وباطن، يدرك العامة الظاهر، ولا يدرك الباطن إلا الخاصة، وبالتالى نازعت نفوسنا قوتين متعارضتين : قوة الحرف فوقعنا فى الحرفية، وقوة الروح فوقعنا فى التأويلات الباطنية.

لذلك صعب على الجوانية التعبير عن مضمونها بعبارات تحليلية عقلية أو بعبارات تقريرية وضعية، بل لجأت إلى العبارات الإنشائية والتعبيرات الأدبية التى تغيب عنها الدقة والإحكام. وما أسهل أن يتحول هذا الأسلوب الأدبى إلى أسلوب الوعظ والإرشاد الذى هو أشبه بالغناء لتطهير النفس من متاعبها اليومية دون أن يتجاوز حدود الانبساط والمصمصة على الشفتين وهز الرأس تقوى وورعا(١).

ولذلك، أصبحت الجوانية أقرب إلى الرؤية الباطنية منها إلى الرؤية العقلية وأقرب إلى الحدس الصوفى منها إلى الحدس الفلسفى. لذلك كان الغزالى من منظريها القدامى(٢). فالجوانية كنظرية فى المعرفة تعتمد على الحدس الصوفى وعلى العين الباطنة وعلى الكشف الذاتى. ولكن ما الضامن لصدق حدسها؟ وما المانع من إغراقها فى العلم اللدنى الذى لا مقياس لصحته إلا التجربة الشخصية؟ ألم يكن هدم الغزالى للعلوم العقلية، وهو ما نعانى منه حتى الآن، مخدرا كافيا ومؤشرا على أهمية التحليل العقلى للوجدان الحسى؟ أن رؤية الشعور قد تدرك الماهية ولكن رؤية الشعور ذاتها ممكنة برؤية العين. فبين الشعور وموضوعه تبادل مزدوج، من الموضوع إلى الشعور، وهى رؤية العين، ومن الشعور إلى الموضوع، وهى رؤية الشعور(٣).

وبالرغم من تأكيد الجوانية على أن الحدس والعقل متكاملان إلا أن الحدس هو الذى يؤدى وظيفة الإدراك، فهو الكلى الشامل . فى حين أن العقل يأتى فى الدرجة الثانية فهو الذى يجزئ ويُبَعِّض. فإذا ما أتى العقل

---

(١) وقد كثر الاعتماد على الشواهد التاريخية والقصص والروايات من أجل الوعظ والإرشاد لدرجة تخصيص جزء خاص "لفتات جوانية فى الأدب والحياة" ص ١١٣ ـ ١٢٠ ومقال "ما قولكم دام فضلكم" ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) يعقد الأستاذ جزءاً خاصا عن "الجوانية فى أخلاق الصوفية" ص ٢٠٩ ـ ٢١٣ وآخر عن "الجوانية الأخلاقية عند الغزالى" ص ٢١٤ ـ ٢١٦ وملحقا بنفس العنوان ص ٢٧٥ ـ ٢٩٢.

(٣) ويقول الأستاذ فى ذلك "إذا كان للرأس عينان فللقلب عيون" ص٧.

أولاً بتحصيل المعارف فإنها لا تتحول إلى علم إلا بالحدس. وبالتالى تظل الجوانية حدسية أكثر منها عقلية(١).

قد عُرف الشرق باتجاهاته الباطنية، وبمناهجه فى التأويل منذ الديانات الشرقية القديمة وفيلون وبولس وأوغسطين والتراث الهرمسى كله، وقد أخذ علماؤنا القدماء موقفاً نقديا منه وعلى رأسهم الغزالى نفسه فى "فضائح الباطنية". فما الضامن ألا تقع الجوانية بتفرقتها بين العرض والجوهر، وبين الظاهر والباطن وبين المظهر والمخبر، ألا تقع فى الاتجاهات الباطنية التى لا حدود لها فى التفسير بالأعماق على مراتب متفاوتة؟ ما الضامن ألا يكون الباطن المقبول هو دون كيخوت وأن يكون العرض المرفوض هو سنكوبانزا؟(٢).

وبهذا الحدس الذى تغيب فيه مقاييس الصدق يكون الدليل على وجود الله جوانيا خالصا، تجربة شخصية للنفحات الإلهية تؤدى إلى تفريج الكرب، ورفع البلاء، وسد الحاجة، وكأن الله لا يعرف إلا فى ساعة الشدة ووقت الضر. وهو دليل نفعى خالص. فالله يثبت كعلة غائية للإنسان كما هو الحال عند فشته وهيجل وكانط وبرجسون. إن مناجاة الله وشكره على عونه أقرب إلى فلسفة السؤال التى تحدث عنها إقبال والتى ترفض أن تجعل علاقة الإنسان بالله علاقة الشحاذة(٣). كما أن الاستماع إلى القرآن إما أن ينقل النفس إلى جنات النعيم، وكما تريد الجوانية، أو يرسلها إلى ميدان القتال كما يريد ذلك جيلنا المحتل(٤) . فطالما ظلت الجوانية نفحات من السماء ستظل وجدانية صوفية إشراقية فى حين أن جيلنا يضع نفسه بين العقل والواقع، العقل منهجه والواقع موضوعه(٥) . إن مخاطر التصوف فى حياتنا لا تأتى فقط من الطرق الصوفية، لبس المرقعات الدمشقى منها والحرير، والاعتناء بالظاهر دون الباطن. فالتصوف كمظهر هادم للعقل ومسقط للإرادة وتحقيق لسراب على أنه غاية(٦). وقد آن الأوان لجيلنا للانتقال من الغزالى إلى ابن رشد، ومن الذوق إلى النظر.

وقد نتج عن غياب التحليل العقلى الخالص وغياب المسائل التى تضعها الجوانية أن ظلت فى تحليلاتها معتمدة على شواهد من النصوص الدينية وأقوال الآخرين والشواهد الشعرية والحوادث التاريخية وأقاصيص البطولة وأمثلة الفداء.

---

(١) يتحدث الأستاذ عن عيون الروح عند أفلاطون، والانتباه الذهنى عند ديكارت، والوعى الترنسندنتالى عند كانط، والتعاطف عند برجسون، وشهادة الوجدان عند شيلر ص ١٤، ص٢٥.

(٢) يعتبر الأستاذ أن دون كيشوت يمثل الباطن وأن سنكوبانزا يمثل الظاهر فى حين أن الأول ضحية الوهم والثانى ضالع فى الحياة. ص٤٢.

(٣) الجوانية ص ٧٩ ، ص ٨٧.

(٤) نفس المصدر ص ٨٨.

(٥) نفس المصدر ص ٩٦.

(٦) نفس المصدر ص ١١٣.

بل إن كثيراً من تحليلاتها مجرد شرح للنصوص كما يفعل الشيخ أو الخطيب. وقد نشأت الجوانية فى بدايتها من تأمل فى آيات القرآن وأحاديث الرسول(١). كما أن ضرب الأمثلة لتصوير الفكرة مستشهدا بالغزالى فى الفرق بين المعرفة الجوانية والمعرفة البرانية مثل الحوض المحفور فى الأرض إما أن تصب فيه الماء من الخارج أو أن ينفجر فيه الماء من الداخل لا يتعدى ضرب المثل والقياس مع الفارق. وهو أسلوب خطابى شعرى يتفق مع إحساسات الوجدان(٢).

٣- من عالم الشعور إلى عالم الواقع

إذا كانت نظرية المعرفة التى تضعها الجوانية هى نظرية إشراقية خالصة فإن نظرية الوجود التى تضعها الجوانية أيضا نظرية شعورية خالصة. تجعل مادة المعرفة حياة الشعور ومضمون الفكر، وكأن الحياة الباطنية هى فى نفس الوقت ذات وموضوع. وبالرغم من صدق هذا التحليل على مستوى المبدأ إلا أنه لا يطابق الواقع. فمضمون الشعور ليس نفحة من السماء بل هو انعكاس لواقع معين بحياة الشعور. تنفعل به النفس، ويتحدد فى موقف. صحيح أن الجوانية هى بؤرة الشعور، وهى نظرية فى الادراك، وهى أساس النظر، ومنهج العمل ولكن هذه الجوانية محمولة على جسد، وقائمة على واقع، وفاعلة فى لحظة تاريخية، ومؤثرة فى مجتمع. وهذه العوامل كلها ليست برّانية بقدر ما هى قوائم. فلا وجود للروح إلا فى بدن، ولا للمثال إلا فى واقع، ولا لله إلا فى عالم، ولا للذات إلا فى موضوع. ولا عجب أن كان الكوجيتو أو الانسان الطائر هو رمز الجوانية وأن الآنية الخالصة هى حاملها. أن الجوانية بلا حوامل تكون أقرب إلى المفارقة منها إلى الحلول، وإلى التقوى المائعة والوجود الهش منها إلى التقوى المؤثرة والوجود الفاعل، وإلى الطراوة واللزوجية منها إلى الصلابة والمقاومة.

إن كل الأمثلة الجوانية المذكورة لتدل بالنسبة لنا على أهمية المضمون الاجتماعى. فعندما سأل سقراط الرجل البدين "كلمنى حتى أراك" فإنه أراد معرفة الرجل ومحتواه وليس مجرد العقل الجوانى بل ما يظهر فى القول والعمل. والذى كان يهذر أمام معاوية ولم يشعر به معاوية متكلما يعنى أن الكلام هو الذى يفيد، والافادة مضمون الكلام. ومثال راكب السفينة الذى يخرمها لأنها فى جزئه تشير إلى التضامن الإجتماعى. وهو مضمون حى، وموقف نضالى. وأبو حنيفة عندما مد رجله بعد أن كان قد ضمها إحتراما لرجل مهيب سأل سؤالا تافها دليل على احترام العلم دون الجهل، والعلم مضمون. والذى يعود المريض ويبارك ملك الموت نقص

---

(١) نفس المصدر ص ١٠.

(٢) نفس المصدر ص ١٢.

فى المعيار الاجتماعى. وهو مضمون وسلوك. وسؤال عمر عن معرفة شخص فى رحلاته ومعاملاته دون عباداته وهمهماته يشير إلى مضمون السلوك. وإجابة ليوناردو على سؤال : هل انتهى من اللوحة بأنه قد بدأها تدل على تواضع العلماء ورغبتهم فى الوصول إلى الكمال وهو مضمون سلوك. والإجابة على الأمريكى الذى أراد نقل الأدب اليونانى شراء بأن ذلك يحتاج إلى ألفى عام تشير إلى المضمون الحضارى(١).

إن التركيز على الجوانية هو رد فعل على واقع تغلب عليه الصور والأشكال. الجوانية لحظة تاريخية ثانية تكشف عن غياب المضمون فى اللحظة التاريخية الأولى. ولكن بعد هاتين اللحظتين، تأتى لحظة أخرى ثالثة تجمع بين الصورة والمضمون، وتوحد بين الداخل والخارج، وتضم الجوانية والبرانية. وهذا يفسر لنا بالفعل ظهور الإسلام فى لحظة تاريخية ثالثة بعد اللحظة الثانية وهى المسيحية التى ظهرت بدورها بعد اللحظة الأولى وهى اليهودية. فقد أعاد الإسلام الرتق، ووحد بين الداخل والخارج، وبالتالى أحدث ثورة(٢). فحياة الروح لا تتنافى مع حياة الجسد، والحياة الروحية تتأصل جذورها فى الحياة الدنيوية، والأخلاق الإسلامية هى توجيه الحياة لمصلحة البشر. لقد أعطى كيركجارد الأولوية المطلقة للجوانية على البرانية فأحدث ثورة فردية رومانسية النزعة، وجدانية الأساس. فى حين أن هيجل عندما وحد بين الداخل والخارج أحدث ثورة وطنية ،وكشف جدل التاريخ ومصائر الشعوب. لذلك كانت نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح نظرة جوانية لأنه غير محور الدين من القشور والأشكال إلى حياة الروح. كما أدرك محمد عبده أن هذا الجدل التاريخى بين اليهودية والمسيحية والإسلام هو انتقال من دين الظاهر والباطن. ومع ذلك يبدو أن الجوانية تعطى للاسلام تفسيرا باطنيا، أى تعود باللحظة الثالثة إلى اللحظة الثانية، وترجع بالتاريخ إلى الوراء، بتغليب الصوفية على الفقهاء(٣).

---

(١) نفس المصدر ص ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

(٢) "إن الحياة الروحية لا تنافى الحياة الدنيوية، وإن الأخلاقية الصحيحة فى الأيديولوجية الإسلامية معناها تدبير الحياة المادية لمصلحة البشر وفقا للأحكام والمبادئ السماوية. وبعبارة أخرى إن الأخلاقية العاملة تقتضى الوعى التام لما ينبغى أن يكون بين الجوانى والبرانى من صلة وطيدة"، نفس المصدر ص ١٢٣.

(٣) الجوانية فى نظر العقاد إلى تعاليم المسيح ص ٣١٠ ـ ٣١٥ وأيضاً، Lights,p. 136.

٤- من المثالية المجردة إلى الواقعية الملتزمة

لقد حاولت الجوانية أن تعطى لنفسها هيكلا وبناء، ولكنها ظلت بلا هيكل أو بناء بل مجرد صفات عامة تتسم بها كل فلسفة مثالية وهى:(١)

١- تزكية الوعى الإنسانى. وهى حياة الروح والفضيلة وممارسة الحرية. وهنا تبدو الجوانية وكأنها نظرة خلقية دينية للعالم تدعو الناس إلى الطهارة وإلى إذكاء القلب السليم كما هو الحال فى المسيحية وكل دعوة إصلاحية تطهرية فردية. وما أسهل الدعوة إلى ذلك فى كل . ولكن المهم كيفية تفسير هذه الدعوة وأسباب ظهورها ومناهج تحقيقها.

٢- المعرفة الجوانية. فإذا كان الوعى هو نقطة البداية مثل الكوجيتو الديكارتى فإن هذا الوعى يقوم بوظيفة المعرفة عن طريق التعاطف العقلى. وهو مفهوم برجسون فى تعريف الحدس، نور منبثق بعد طول صحبة(٢). فالجوانية إذن نظرية حدسية فى المعرفة التى لا تحتاج إلى استدلال. بل إن الحدس فيها أقرب إلى الحدس الصوفى منه إلى الحدس الفلسفى.

٣- ميتافيزيقا الرؤية الواعية. وهى سمة لا تنفصل عن السابقة إلا فى تركيزها على الحدس الصوفى أو الفنى كما هو الحال عند برجسون الذى يشير إليه رائد الجوانية صراحة وينتسب إليه. ولكن الاعتماد الأكبر على الغزالى والرؤية الصوفية بالرغم من من غياب نظرية الصدق للتحقق من هذه الرؤية وبالرغم من غياب تحليل لمضمون الرؤية لمعرفة رؤية ما(٣).

٤- مجاوزة المظهر. وتنقلنا هذه السمة من نظرية المعرفة إلى نظرية الوجود. فالرؤية الواعية تتجاوز المظهر وتدرك بواطن الأمور. ولكن الباطن فى كل اتجاه جوانى له مراتب عدة، وتتفاوت أعماقه إلى مالانهاية. ومن هنا أصبحت الجوانية نظرية باطنية تقوم على قسمة مراتب الوجود، وبالتالى يقضى تماما على وحدة الوجود وصحته وصلابته.

٥- قوة الروح. وتركز هذه السمة على الأخلاق الجوانية التى تعتبر الجهاد الأكبر هو جهاد النفس فى مقابل الجهاد الأصغر وهو طرد العدو، بالرغم من ضعف الحديث المشير إلى ذلك وبالرغم من نقد حركاتنا الإصلاحية الدينية له. تبدو الجوانية هنا أسيرة التعارض التقليدى بين الروح والمادة فى حين أن أزمتنا

---

(١) ملامح الفلسفة الجوانية ص ١٢١ ـ ١٤٥.

(٢) نفس المصدر ص ١٢٥.

(٣) نفس المصدر ص ١٢٩.

الحالية تتمثل فى خواء الروح وضياع الحياة المادية ،وعدم قدرتنا على التعامل مع المادة، فهما وتفسيرا وتوجيها. والذى يعطى الروح قوتها هو مضمونها، والروح لا تعيش من ذاتها بل من مضمون خارجى هو المعاش وحياة الناس.

٧- غُربة الانسان . وهى سمة أخلاقية أيضا تشير إلى أن الإنسانٍ يعيش فى هذا العالم وليس منه، وأن مصيره خارج العالم، أتى غريبا ويعود غريبا، وأن الإنسان فى هذه الدنيا ما هو إلا عابر سبيل. وهذه الغربة لا مفر منها ولا مخرج. وتنتهى إلى العبث المطلق كرد فعل على التفاؤل المطلق فى النظرة الدينية. فى حين أن غربة الإنسان هى مقدمة ثورته على الواقع حتى يعيد التآلف معه وحتى ينتمى إليه.

٨- المثالية وخصومها. تبدو الجوانية هنا رد فعل على الهجوم على المثالية فى العصر الحديث فى الغرب الذى مثلته الاتجاهات العدمية والشكية. والحقيقة أنه فى مجتمعنا هذا لا تمثل هذه الاتجاهات أية خطورة لأننا مازلنا نقبع فى القطعية وليدة التقليد، بل إن فى الدعوة إليها ما يخفف من شدة التقليد وسيطرة القطعية.

٩- مثالية العمل. وهى السمة التى تحاول فيها الجوانية التأكيد على جانبها العملى، وأنها ليست مثالية خالصة، وأن المثالية هى فى نفس الوقت نظرية وعملية، عقل وقيمة. ولكن مازال السؤال قائما : ومن الذى سيربط الجرس فى رقبة القط؟ من الذى سيحقق هذه المثالية العملية: الصفوة، الشعب، الحزب، المؤسسات أم التحول الروحى metanoia الذى يبدو هو المرجح ؟ فإذا كان رائد الجوانية قد قام بتأصيلها، فإن مهمة جيلنا هى تحقيقها.

هذه السمات العامة للجوانية تظهر فى نشاطات الروح المختلفة، فى اللغة ،والأدب، والدين، والأخلاق، والسياسة، والحضارة أو التاريخ، مرة فى سمات عامة للجوانية فى اللغة وفى الأدب أو فى حركات الإصلاح فى الدين، أو فى الأخلاق الجوانية، أو فى السياسة الجوانية أو عندما تبدو الجوانية على أنها مشروع الانسانية كلها.

٥- من اللغة والفكر إلى التعبير والتغيير

إن الجوانية فى اللغة ليست حقيقة مستقلة بذاتها إنما هى مقدمة للانطلاق إلى حرية التعبير. فإذا كانت الجوانية قد ركزت على صدارة المعنى وأولوية الفكر فإن جيلنا يركز على صدارة التعبير وأولوية الواقع. فالكلمة ليست حاملا لمعنى بل هى إحداث لثورة. والمعنى الجوانى الذى يدل اللفظ عليه إنما هو وسيلة لحركة فى الواقع يقوم بها الإنسان. إن أولوية الفكر على الوجود كما توحى به اللغة العربية

عندما يقرأ الإنسان ليفهم وعندما يكون الانسان فاهما قبل أن يستطيع القراءة يقابله أولوية الوجود على الفكر كما يبدو فى المعنى الاشتقاقى للفظ وربط المعنى بالواقع الحسي. فإثبات مثالية اللغة العربية لا تكون على حساب واقعيتها ونشأتها فى العالم الحسي(١) . والمعنى الاشتقاقى هو أصل المعنى العرفى، وكلاهما مصدر المعنى الاصطلاحى فى الشريعة.

وتبدو أهمية التحليل اللغوى فى أن اللغة أول مظهر تبدو فيه الجوانية(٢). بل إن الجوانية تتحدد معالمها أولا بتحديد خصائص مميزة للغة العربية، وكأن الجوانية هى أساساً فلسفة فى اللغة كما نشأت البنائية أيضاً من علم اللغة. وهذه الخصائص هى :

١- المثالية الأصيلة التى تبدو فى عدم ظهور فعل الكينونة كرباط بين الموضوع والمحمول أو بين المبتدأ والخبر، والحقيقة أن افتراض الوجود مسبقاً دون ما حاجة إلى إثباته لا يشير إلى مثالية أصيلة بقدر ما يشير إلى واقعية بديهية ، وهى أنه لا يمكن الحديث عن شئ إلا إذا كان موجوداً، وأن الحديث عن اللاموجود هو حديث غير ذى موضوع. فاللغة العربية تحيل إلى الوجود أو كما يقول هيدجر "اللغة منزل الوجود".

٢- الحضور الجوانى الذى يبدو فى عدم تكرار الضمير، وهى سمة فى كل اللغات السامية نظرا لعدم حاجتها إلى حرف إضافة لربط المضاف بالمضاف إليه، أو إلى ضمير قبل الفعل. فالإضافة واقعة حسية لا تحتاج إلى تأكيد ذهنى، والفعل عمل حسى لا يحتاج إلى إبراز الفاعل، نظرا لبداهة أن لكل فعل فاعلا. فالحضور الجوانى هو فى الحقيقة حضور وجودى فى العالم الخارجى أى حضور برانى.

٣- الصدارة للمعنى الذى يبدو فى إخراج اللفظ فى معناه الحسى إلى المعنى الاصطلاحى. وهذه الصدارة لا تعنى اتجاها مثاليا فى اللغة بل تعنى ارتباط المعنى الاصطلاحى بالأرض على ما عرف الأصوليون فىالمعنى الاشتقاقي، والاشتقاق يعنى أن كل معانى اللفظ إنما ترتكز على معنى أولى هوالمعنى الحسى.

٤- الأعراب مطلق العقل الذى يشير إلى ضرورة الفكر أولاً حتى يمكن وضع حركات الرفع والنصب والجر، والحقيقة أن هذه الخاصية ترجع إلى موسيقى اللغة كما ترجع أيضاً إلى تطابق الفكر والوجود، وتماثل العقل والواقع.

---

(١) الجوانية، ص٧٦.

(٢) الباب الثالث : الجوانية فى فلسفة اللغة العربية ص ١٤٩ ـ ١٨٤ انظر أيضاً: فلسفة اللغة العربية، المكتبة الثقافية ١٩٦٥.

٥- ظلال وألوان وهى المترادفات التى يشير كل منها إلى طرف من المعنى وهذه الخصيصة لا تثبت الواقعية ومحاولة احتواء الشئ من كل جوانبه، وملاحقة المعنى للشئ.

٦- نحو الإيجاز والتركيز والتعبير مثل وجود لام واحدة لأكثر من استعمال. وهذه الخاصية تثبت قد الألفاظ على الشئ، وعدم الخروج على الواقع، والعيش فى عالم الأشياء.

٧- الحركة والقوة. وهما الأثر النفسى الذى يحدثه الكلام وما يبدو فى بداية أسماء الأعلام بالمتحرك لا بالساكن، وهذان العنصران يشيران إلى اتجاه الفكر نحو الفعل والتأثير.

ومن ثم لا يمكن أن يقال إن منطق التفكير فى اللسان العربى منطق صاعد أعنى أنه يسير دائما من الأدنى إلى الأعلى ومن البرانى إلى الجوانى بل يمكن أن يقال العكس تماماً أى منطقا نازلا من الأعلى إلى الأدنى أو من الجوانى إلى البرانى. وكأن الجوانية تؤثر التأويل على التنزيل، والتذوق على التعبير⁽¹⁾.

ولا يدل إستعمال لفظ الجوانى فى اللغة العربية فى الحديث ومفاهيم اللغة والسير والكيمياء والتصوف وعند ابن النديم وابن رشد وابن خلدون والظواهرى أنه مقولة أسياسية فى تراثنا. فالعقل والواقع والوجود أيضا مفاهيم شائعة فى التراث ولا تقل شرعية عن الجوانية.

إن إعطاء الصدارة للفكر على اللغة حكم مسبق أشبه بنظرية التوقيف فى نشأة اللغة من حيث أن اللغة العربية تمتاز على غيرها بنشأتها الطبيعية من الواقع الحسى⁽²⁾. وإن تمييز الفارابى بين المنطق والقول فى كلمة Logos اليونانية لا يعنى الخلط بين المعنيين بقدر ما يعين الوحدة بينهما. إن تركيز الجوانية على صدارة الفكر على اللغة أى على مرحلة ما قبل الحمل قلل من شأن التعبير من أجل التغيير، وتوجيه الفكر للواقع وتشريعه له من خلال النطق⁽³⁾.

إن التركيز على منهج الفهم لا الحفظ، وعلى الوقف لاعلى التقليد، وعلى التجديد لا على الترديد أثر من آثار صدارة الفكر على اللغة. وبالتالى تحولت مثالية اللغة إلى منهج فى التربية مازالت معاهدنا وجامعاتنا قاصرة عن إدراكه وتمثله.

---

(١) نفس المصدر حتى ١٦٤.

(٢) "تقدم بالمرتبة أو الحقيقة كما يقول فلاسفة الإسلام لا تقدم الزمان أو الوجود فى الأعيان باصطلاح علماء الكلام"، فى اللغة والفكر، معهد الدراسات العربية ١٩٦٧ص٣٣.

(٣) يتضح ذلك فى تخصيص مشاكل التعبير ثلاث محاضرات من اثنى عشرة محاضرة فى "اللغة والفكر"، المحاضرة الخامسة والعاشرة والحادية عشرة.

وقد آن الأوان بعد التركيز على المنهج أن يركز جيلنا على الموضوع : فهم ماذا؟ وموقف مماذا؟

وصحيح أيضا أن العلم ليس مرهونا بمحو الأمية، فكثير من العلماء أميون، وكثير من الأميين علماء. وصحيح أيضاً أن تراثنا بل ديننا أسس الوعى الفردى دون محو مسبق للأمية. ولكن مهمة جيلنا هى فى إيقاظ الوعى الاجتماعى الذى يقتضى محو الأمية لكتابة العهود والمواثيق. وكان تعليم اللغة يساوى فك الأسر. فمحو الأمية يعادل حرية الانسان(١).

إن اللغة العربية مرتبطة حقيقة بالقومية العربية وبالتراث القومى، بالتالى فإنها ترفض اللسان المستهجن. والاعتزاز باللغة العربية تأكيد القومية العربية وتثبيت الدين. فالوعى الفردى يؤدى بالضرورة إلى الوعى الاجتماعى، وصدارة الفكر فى اللغة ـ حتى ولو سلمنا بها ـ إنما تهدف فى النهاية إلى التعبير عن الفكر وتأكيد الذات، وتحقيق الوحدة القومية.

وتبدو الجوانية فى الأدب في سمات عامة أيضا متشابهة لخصائص اللغة العربية وإبراز هذه السمات هى:(٢)

١- الإيمان بالروح. وهى الروح المستقلة عن المادة أو الإنسان الطائر الذى هو فكر محض ووعى خالص، الذى لا جسد له ولا واقع من تحته. فى حين أن الروح على هذا النحو تصور متطهر كثيرا ما يؤدى إلى الانبعاج والصورية والانعزال والرهبانية أو إلى النفاق والتعمية والتغطية والتستر على الحياة المادية كما هو الحال فى كل مظاهر النفاق الدينى. إن مهمة جيلنا هى العثور على صلة الروح بالمادة وليس فى فصل الروح عن المادة. فمأساتنا ليست فى روحنا، فروحنا والحمد لله عامرة. ولكن مأساتنا فى ضنك العيش.

٢- السعى إلى الاصالة. ضد التقليد والتبعية، والتصاقا بالجذور. ولكن إلى أين تمتد هذه الاصالة. فالتأصيل يحتاج إلى جذور وتربة، ومن ثم كانت الأصالة فى الارتباط بالأرض والامتداد فى التاريخ. ولا تكفى الأصالة بالرجوع إلى الروح فالروح نفسها تأصيل للوجود الإنسانى.

٣- الأدب محاولة للفهم بتجربة شاملة. وهنا يكون الأدب مادة للإدراك الحسى . ولكن الأقرب إلى الفهم الشامل هو العقل، والتجربة الشاملة تفهم الأدب والدين والفكر.

---

(١) أنظر : إهداء إلى أمى ... الجوانية ص٥.

(٢) الجوانية فى أدب العقاد، ص ٢٩٣ ـ ٣٠٩.

٤- الأدب والحياة. فالأدب تعبير عن الحياة، ولكن الحياة هنا أيضاً هى الحياة التى تضم الفرد والجماعة. وما الفرد إلا معبرّ عن الجماعة، وما حياته إلا حياتها، وما خلوده الا فى خلودها.

٥- التعبير الجميل عن الشعور الصادق. ومع ذلك فالأدب ليس تعبيرا فقط بل إيصالا، والشعور الصادق لا يعنى فقط الصدق مع النفس بل أيضا الصدق فى تصوير الواقع.

٦- الشعر والفلسفة. فبينهما صلة وثيقة. ولكن النشاط الروحى الكامل هو الذى يجمع بين الشعر والفلسفة والعلم. فالشعر وسيلة التعبير والفلسفة مضمون التعبير، والعلم تصديق للفلسفة وتحقيق لها فى الواقع.

٧- الجوانية فى القصة. وذلك يبدو فى الحوار الداخلى بين الشخصيات. ولكن الجدل النفسى ما هو إلا تعبير عن جدل اجتماعى ومواقف صراع تمثلها الشخصيات المختلفة.

٨- أدب النفس، وكأن الأدب فى النهاية هو تهذيب الأخلاق وتصفية النفس. فإذا ما كان للأدب رسالة فلماذا قصرها على تطهير الروح وتهذيب النفس دون التغيير الإجتماعى والمساهمة فى التعبير عن الأمانى القومية وتوعية الجماهير بها؟

إن الجوانية فى اللغة والأدب تتحول فى جيلنا إلى برانية فى الاجتماع وفى السياسة(١).

٦- من الإصلاح إلى النهضة

لقد ارتبط رائد الجوانية بحركات الإصلاح الدينية الأخيرة وعلى رأسها الأستاذ الإمام منذ طفولته المبكرة بحفظه جزء عم مع تفسير الأستاذ الإمام(٢).

---

(١) انظر أيضا : نظرات فى فكر العقاد، المكتبة الثقافية ١٩٦٥.

(٢) وأهم دراساته عن محمد عبده:

أ - رسالته للدكتوراه Mohammed Abduh,Essai sur les idées philosophiques et religieuses, Impremerie Misr, Le Caire, 1944.

ب - محمد عبده، سلسلة أعلام الإسلام، دار الكتب العربية ١٩٤٤.

جـ - رائد الفكر المصرى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٥.

د - Lights on contemporary Moslem philsophy, the renaissance bookshop, Cairo, 1958.

هـ - رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى، المكتبة الثقافية ١٩٦١.

و - دروس الشباب فى سيرة الأستاذ الإمام، دراسات فى الإسلام، القاهرة ١٩٦٤.

ز - Renaissance in Egypt. Mohammed Abduh and his school, in : History of muslim philosophy by M.M. Sharrif, Vol II, Wiesbaden.,

وتوالت مؤلفاته عن الأستاذ الامام، ولا يوجد مؤلف آخر إلا وفيه إشارة للأستاذ الامام ، مستشهدا بأقواله، ومطالبا بطبعة كاملة لمؤلفاته لا تقل عن طبعات المؤلفات الكاملة للفلاسفة الغربيين(١). وبالرغم مما أدته الحركات الإصلاحية من خدمات جليلة لعصرنا من إيقاظ لوعى الجماهير عند الأفغانى، إلى التربية الدينية وإصلاح مناهج التعليم واللغة العربية عند محمد عبده،إلى اكتشاف الأمة الإسلامية والدعوة إلى التربية الإسلامية والدعوة إلى الاجتهاد ورفض التقليد عند أقبال، إلى نبذ اللامبالاة ورفض صور الاستعباد عند الكواكبى إلا أن الإصلاح الدينى ظل نسبياً، أقرب إلى القديم منه إلى الجديد. ومازال جزئيا يتعلق ببعض أشكال العبادات دون أن يكون كليا شاملا يتعرض للأسس النظرية التى يقوم عليها تراثنا الدينى نفسه. وما زال يحدث فى العالم الداخلى من أجل إذكاء الوعى وبناء الفرد دون أن يحدث فى العالم الخارجى وتغيير النظم الاجتماعية، أى أنه مازال إصلاحا فى الأذهان دون أن يكون تغييرا فى الأعيان. إن مهمة جيلنا تطوير الإصلاح إلى نهضة شاملة، ودفع الإصلاح الجزئى إلى نهضة كلية، وتجاوز حدود الإصلاح التى تتمثل فى الإغراق فى التصوف والتجربة الصوفية كما هو الحال عند إقبال ومحمد عبده. وكيف تقوم نهضة على أسس لا عقلانية ونحن نعانى من سيطرة الأسطورة والخرافة فى حياتنا؟ لقد ظل الإصلاح فى جملته أشعريا، ولو أن محمد عبده حاول أن يكون نصف معتزلى. فقد كان أشعريا فى التوحيد معتزليا فى العدل. وكيف تقوم نهضة على أسس أشعرية أى على التشبيه فى الذات والتشخيص فيها وعلى إنكار العدل وقانون الاستحقاق والغائية والصلاح والأصلح والحسن والقبح العقليان والعقل كأساس للنقل ؟ لقد اقترب محمد عبده من بعض المبادئ الاعتزالية فيما يتعلق بالحسن والقبح العقليين ولكنه ظل فى جملته أشعريا متزاوجا مع التصوف. وهو النمط الدينى القديم الذى ساد فى حياتنا منذ الغزالى أحد رواد الجوانية الأوائل. مازال الإصلاح يتصور الدين بمعناه التقليدى، ويتعامل معه بأسلوب الدفاع، ويدعو إلى الرجوع إليه دون أن يحوله إلى أيديولوجية وإلى نظام للعالم وإلى تحليل علمى وإلى حركة جماهيرية. وهذا ما سبب بعض الاضطراب فى سلوك المصلحين واتجاهاتهم السياسية. فقد عارض محمد عبده الثورة العرابية أولا، قبل أن ينضم إليها ثانيا، ويتنصل من السياسة ثالثا. كما انضم إلى المحفل الماسونى الانجليزى، كوكب الشرق، مع ثلاثمائة من جنود البلاد، ومنه نشأ الحزب الوطنى . كما أنه هو الذى رفع شعار "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل" وقد أتانا المستبد دون العادل وكأن العدل لا يأتى إلا على أيدى السياف(٢).

---

(١) مثل طبعة آدم وتانرى لمؤلفات ديكارت، الجوانية ص٩٨.

(٢) أذكر ونحن طلاب بعد إحساسنا بأن الأستاذ يرجع كل شئ إلى محمد عبده أننى كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخل "أحب محمد عبده ولكن حبى للإسلام أعظم".

لقد آن الأوان لجيلنا أن ينتقل من الإصلاح إلى النهضة حتى يمكن للأجيال اللاحقة الانتقال من النهضة إلى العقلانية الشاملة ثم من العقلانية الشاملة إلى الثورة الإجتماعية. ولا يعنى ذلك تتبع نفس المسار الذى أخذته الحضارة الأوربية من الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر إلى النهضة فى السادس عشر، إلى العقلانية فى السابع عشر، إلى الثورة الإجتماعية فى الثامن عشر إلى الإنقلاب الصناعى فى التاسع عشر، إلى التكنولوجيا فى القرن العشرين بل يعنى أن تركيز الجوانية على الإصلاح الدينى يمثل إحدى مراحل تطورنا التاريخى التى تتبعها مراحل أخرى تكون مهمة الأجيال القادمة الإنتقال إليها. مهمة جيلنا هى الإنتقال من محمد عبده إلى الافغانى، ومن غاندى إلى جيفارا، ومن كونفوشيوس إلى ماوتسى تونج. وهناك حلقة مستمرة من محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين إلى جيلنا(١).

إن بإمكان الجوانية إحداث هذا الانتقال على المستوى العملى وذلك بنقدها كل المصادر والأشكال فى الممارسة الدينية ودعوتها إلى السلوك الاجتماعى. فالجوانية بإمكانها نقل الدين من العبادات إلى المعاملات ستارا وتغطية على أعمال السرقة والنهب والاستغلال والاحتكار والإضرار بالغير. فالدين إحساس بالمسئولية، ليس فقط تجاه الأبناء بل تجاه المجتمع ككل. فشرط الإيمان حسن معاملة الآخرين، وعدم الإضرار بمصالحهم واحترام الجار، والتودد للناس(٢). والعمل الصالح هو أسمى عبادة وليس هز الرؤوس وتمتمة الشفتين ،والقيام بالحركات. والعمل الصالح هو الذى يعود على الإنسان بالخير(٣). إن الله لا ينال القرابين بل ينال الإنسان

---

(١) أهدى رائد الجوانية خمسة من مؤلفاته إلى مصطفى عبد الرازق. فإحصاء العلوم إلى روح الأستاذ الأكبر الفيلسوف الكامل المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق، ورسالته للدكتوراه بالفرنسية إلى أستاذ الجيل الشيخ مصطفى عبد الرازق باشا العالم والمترجم والشارح لمحمد عبده، ورائد الفكر المصرى إلى روح أستاذى الفيلسوف الكامل الشيخ مصطفى عبده، صاحب الفضل الأول فى ظهور هذا الكتاب عن الأستاذ الإمام،وأضواء على الفلسفة الإسلامية المعاصرة إلى الذكرى الخالدة للأستاذ الذى أحببناه وقدّرناه مصطفى عبد الرازق أهدى هذه المحاولات بكل تواضع وحياء، مع فصل (السابع) عن حكمة مصطفى عبد الرازق (ص ١١١ ـ ١٣٠)، وشيلر مهدى إلى روح أستاذى الفيلسوفين الراحلين مصطفى عبد الرازق وإميل بربيه.

(٢) يكثر رائد الجوانية من الأمثلة التى توحى بذلك مثل : لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد للناس (ص ١٩٩).

(٣) كم من صائم مفطر، وكم من مفطر صائم، رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش (١٦٣) ﴿لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم﴾، فمن كان يكفيه علق بعيره واصلاح طعامه؟ من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى أن يدع طعامه وشرابه (١١٩)، أمن الإنصاف لهذا الدين أن يستغل شهر رمضان، شهر البر والإحسان لتعطيل مصالح العباد (ص٧٨)؟ من يتهرب من مسؤوليته نحو أبنائه لا تنفعه صلاة ولا صوم ولا زكاة ولا حج (ص٧٥).

الفضل والتقوى. وأسمى عبادة هى الثورة ضد الطغيان، وكلمة حق عند سلطان جائر. فالطاغى قد تكبر، والله هو الأكبر(١).

إذا كان ما ترمى إليه الجوانية فى النهاية هو التأكيد على أن الدين هو البعد الجوانى للإنسان، فإن الدين قد تم تفسيره على نحو مثالى وذلك لأن المثالية دعامة كل ثورة واعية(٢). ولكن إذا ظل الدين كذلك فإن يكون اغترابا مالم يتخارج ويتحول إلى واقع اجتماعى وتفجير طاقته دون تسكينها أو تبخيرها أو تعويضها. إن مهمة جيلنا القضاء على هذا الاغتراب.وإذا كان الإنسان مشغولا بالاعتقاد فى الجوانية فإنه يكون أيضاً مشغولا بالتغيير فى تطوير الجوانية، وإذا كان جوهر الدين هو الإيمان بالله وبالغيب فى الجوانية فإنه لدى جيلنا إيمان بالشعب وبالمصالح العامة. وإذا كانت المثالية الجوانية دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستفيد وكان شعارها "الأمر المعروف والنهى عن المنكر" فإن مهمة جيلنا تحقيق هذا الشعار.

٧- من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الإجتماعية

إن الجوانية أساساً نظرة خلقية للعالم. كما أن المثالية هى تعبير عن هذه النظرية الخلقية على مستوى المعرفة. وقد يكون علم الاخلاق هو أساس المعرفة والوجود على السواء. ولكن الاشكال هل القيم ترجع إلى المعرفة أو إلى الوجود؟ ولما كانت الجوانية نظرة مثالية للعالم فإن القيم فيها ظلت معرفية يضعها العقل الخالص، وليست وجودية تتأسس فى الوجود العام أو الإنسانى.

تبدأ الأخلاق الجوانية بالدفاع عن الأخلاق الإسلامية ودفع الشبهة عنها.فهى ليست أخلاقا مستعارة من اليهودية أو المسيحية لأنها توحد بينهما على نحو أصيل كما أنها لا تعطى الخيار بين القرآن والسيف، فلا إكراه فى الدين. ولا ينقصها الضمير أو الوجدان لأنها أخلاق القلب السليم وأخلاق الفطرة. الأخلاق الإسلامية كأساس التصور الإسلامى للعالم، أخلاق تقوم على العمل والمنفعة والوسط والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهنا تبدو الجوانية نظرة إسلامية وأخلاقا إسلامية. وتكشف عن نفسها باعتبارها تصوراً دينيا للعالم على نحو تقليدى أعنى أفلاطونى أفلوطينى. وهو ما عرفناه فى تراثنا القديم عن الصوفية وعلى رأسهم الغزالى وعند مسكويه فى "تهذيب الأخلاق" وفى كتابتنا للسيرة النبوية ولتواريخ الصحابة. وهو ما يغلب عليه طابع الفخر الإعجاب، والدفاع والتقريظ، وإبراز ما ينبغى أن

---

(١) أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر (١٩٦)، عدل ساعة خير من عبادة سنة (ص ١٤ ص ١٩٦)، إن فضيلة العالم أعظم عند الله أجراً من الثور ينحره الظالم قربانا وزلفى (ص١٢).

(٢) الجوانية ص ٢٥٣ ـ ٢٦٣.

يكون فى حين أن علم الأخلاق يحلل القيم باعتبارها وقائع، ويحللها باعتبارها سلوكا فى مجتمع معين ولحظة تاريخية معينة. وينتهى علم الأخلاق فى النهاية إلى أن يكون فرعا من العلوم الاجتماعية وبالأخص كفرع من علم السياسة باعتباره العلم الاجتماعى الشامل.

وتضع الجوانية أربع مسلمات تقوم عليها الأخلاق الجوانية وهى :

١- كرامة الإنسان. ولكن يظل السؤال الآتى قائما : لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم ؟ لماذا سقط مبحث الإنسان وتم حصاره بين الطبيعات والالهيات ؟ ولما كانت الطبيعات إلهيات مقلوبة ظل تراثنا القديم إلهيا فى محوره، رأسياً فى تصوره. ولكن يبدو أن رائد الجوانية تصور أن حضارتنا قد خرجت عن مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى إبتداء من الإصلاح الدينى إلى النهضة إلى العقلانية إلى التنوير. ونحن مازلنا وراء ذلك بالكثير.

٢- الحرية والشعور بالمسؤولية. فالإنسان حرية، والحرية مسؤولية والتزام، وكأن الجوانية الخلقية تنهل من تراثنا الاعتزالى القديم. ولكن مهمة جيلنا هو تحديد وجهة المسئوولية تجاه الآخر أو الشعب وتجاه الوطن أو التاريخ.

٣- السعى محك الأخلاق. فالانسان حر ومسئول وعامل. وهو ما يتضح فى القرآن من تركيز على الجهاد والعمل، وكأن الجوانية الأخلاقية أخلاق تحقيق ومجاهدة. ومهمة جيلنا هى تحديد مسار السعى وطريق الاجتهاد للمصلحة الخاصة أم للصالح العام، للأنا أم للآخر؟ فكلنا نسعى ولكن تختلف السبل.

٤- حسن النية واستقامة الضمير. فلا شك أن العمل مرهون بالنية، والجهد مرهون بالقصد والهدف. ومهمة جيلنا تحديد مقصد الهدف، وغاية النية، ومحل التوجه ووجهته(١).

فالمسلمات التى تقوم عليها الأخلاق الجوانية هى مجرد مسلمات صورية فى حاجة إلى مضمون اجتماعى من متطلبات عصرنا.

وتعطى الجوانية تطبيقات أكثر للأخلاق الجوانية من حياة الرسول . جوهرها الإيمان والإخلاص والإحسان والإيثار. وأساسها الاعتقاد بكرامة الإنسان وحريته وإرادته. وهى أخلاق دينية تقوم على الوعظ والإرشاد أكثر من كونها علما

---

(١) الجوانية، القيم الإنسانية فى دعوة الرسول، ص ١٨٧ - ١٩٩

للأخلاق(١) . كما تعطى تطبيقات لها فى فروسية الإمام . وتظهر الجوانية الأخلاقية فى خمس سمات(٢) :

١- أخلاق الفروسية. فالجوانية الأخلاقية تقوم على شهامة النفس وعلى فروسية الروح أو روح الفروسية وهى روح الجدة ومناصرة الضعيف والدفاع عن المظلوم. ولكنها تظل أخلاقا فردية وتكون مهمتنا تحويلها إلى فروسية الشعوب التى تأبى الضيم والاحتلال والتى ترفض الظلم والطغيان.

٢- الضمير أو رصيد النفس. وهنا تبدو الرواقية من أنصار الضمير وجودا وعدما.

٣- التزام الحد الوسط. فالأخلاق الجوانية أخلاق اتزان واعتدال وهو مالا تعطيه الحياة دائما التى تتطلب أحيانا الحدة والتطرف والمغالاة. فكيف يكون هناك حد أوسط بين العدل والظلم، بين الحرية والطغيان بين الحق والباطل ؟

٤- بصر العين وبصر القلب. فالجوانية نظرية حدسية فى المعرفة والأخلاق . ولكن هل يمكن للرؤية الباطنية الاكتفاء بذاتها والاستغناء عن الرؤية الخارجية؟

٥- الوعى المستنير. فالجوانية تهدف إلى خلق الوعى المستنير وتقوم عليه. ولكن لما كان كل وعى هو وعى بشئ فإن الوعى المستنير هو وعى إجتماعى بالضرورة.

والأخلاق الصوفية هى نموذج الأخلاق الجوانية ولكن على افتراض وجود ما يسمى بالصوفية الصحيحة . فإن التصوف بقيمه السلبية من صبر ورضا وتوكل وقناعة وهى ما يسمى بالمقامات أو بأحواله النفسية من صحو وسكر، وحضور وغيبة، وفقد ووجد، يتنافى مع القيم الإيجابية من عمل وجهاد ومثابرة ونضال ومقاومة . كما يتنافى مع تحليل العقل واستدلالاته. كما أنه يوقع فى وهم الاتحاد بين الواقع والمثال عن طريق الخيال دون أن يتحقق هذا الاتحاد بالفعل. لقد هدم الغزالى العقل ودعا إلى القلب. وهدم الشرع ودعا إلى التجرد. ونحن فى حياتنا فى أشد حاجة إلى العقل وإلى النظام. وكيف نقيم نظاما على الغيبى فى حياتنا ونحن نعانى أشد ما نعانى من سيطرة الوهم والخرافة والأساطير ونترك أنفسنا فريسة الجن والشياطين ؟ صحيح أن أساس العمل هو النية والاخلاص، ولكن النية لا تكفى دون مضمون. وصحيح أن الحقوق هى الحقوق الإنسانية الجوانية ولكن مجرد اتباعها دون الحصول عليها هو تأكيد لمبدأ، وليس ممارسة لواقع. أما طريق الحب

---

(١) نفس المصدر ص ٢١٧ - ٢٢١ وكان يجب أن يأتى هذا الجزء قبل الامام والصوفية والغزالى.

(٢) فروسية الامام من جوانية الإسلام، نفس المصدر ص ٢٠٠ - ٢٠٨.

الصوفى فإنه يلغى الفوارق بين الطبقات، ويمحو الفرق بين المستويات . وبالتالى تتوقف الحركة الاجتماعية التى تقوم على إثبات التفاوت فى مراتب الوجود. وهذا هو الفرق بين التصور الصوفى للعالم والتصور الشرعى له(١).

مع أن الجوانية تهدف إلى إحداث ثورة إلا أنها ظلت فلسفة ثورة روحية مجتثة الجذور عن واقعها الاجتماعي. فكما غاب التمثيل العقلى غاب أيضاً التحليل الاجتماعى. فالجوانية صورة لتراثنا الصوفى ولأخلاق الضمير أكثر منها صورة لواقعنا الاجتماعى الحالى وقضايانا المصيرية. فى حين أن الغالب على جيلنا هو غرقنا إلى الأذنين فى قضايا البلاد المصيرية وعلى رأسها الاحتلال والتخلف وعدم تجنيد الجماهير. لقد نبتت الجوانية من الدين والأخلاق ولم تنبت من معاناة الواقع الاجتماعى. فكانت أقرب إلى مذهب التقوى أو القنوط منها إلى الثورة الاجتماعية. وكانت أقرب إلى التنوير الألمانى منها إلى التنوير الفرنسى(٢).

إن نشأة الجوانية فى الريف المصرى أعطتها بساطة الريف، وبداهة الفلاح وفطرة الأمي. ولكنها لم تكشف عن مآسي الفلاح وفقره وضنكه وجهله ومرضه واستغلاله واستكانته وقدريته وسلبيته. لقد استطاعت الجوانية رؤية الجوانب المشرقة فى ريفنا. ولكنها لم تدرك جوانبه المظلمة ، مما يدل على أن فلسفة التفاؤل المطلق، وفلسفة المثل العليا قد لا ترى العالم إلا من منظورها الخاص، وبالتالى تفسح المجال لفلسفات الفقر ولأيديولوجيات التغير الاجتماعى(٣).

٨- من السياسة الأخلاقية إلى علم السياسة

وللجوانية ، كما هو الحال فى كل مذهب فلسفى، تطبيقات فى السياسة، سواء على المستوى العربى أو على المستوى الدولى(٤). فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية. وهى رسالة مثالية مؤمنة ثقافية جغرافية تقوم على كتاب مقدس. وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب، وما يقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة، وما يقوله ديجول عن فرنسا كما مثلتها جان دارك. فكل أمة لها رسالة مثالية، وكل أمة تؤمن بشئ، وترعى الثقافة، وتعتبر نفسها مركز الثقل العالمى، وتقوم على كتاب مقدس، بالرغم مما بين الأمم الأخرى من تفاوت فى درجة العنصرية والأنانية والشعوبية.

---

(١) الجوانية فى أخلاق الصوفية ص ٢٠٩ ـ ٢١٣ وأيضا: الجوانية الأخلاقية عند الغزالى ص ٢١٢ ـ ٢١٦، ص ٢٧٥ ـ ٢٩٢.

(٢) انظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشرى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) انظر مقالنا : الفلاح فى الأمثال العامية، قضايا معاصرة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ جـ ١ ص ٢٦٩ ـ ٢٨٠.

(٤) الباب الأخير : فى رسالة الأمة العربية ص ٢٢٥ ـ ٢٦٣.

ويتحدد مضمون الرسالة أولا برعاية الكرامة الإنسانية، ونشر الروحية، وتدعيم الاشتراكية الديمقراطية التعاونية، وتأسيس الجامعة الإنسانية الشاملة. وهو أيضا ما يمكن أن تقوله كل أمة على نفسها مادام الأمر لا يتجاوز وصف ما ينبغى أن يكون دون ما هو كائن. وتتحدد ثانيا بأنها رسالة الحق، فهى مثالية قولا وعملا. تقوم على التواصى بالحق الماثل فى الأخلاق والأدب والطبع العربى. وما من أمة إلا وتقول على نفسها كذلك حتى تقوم على العنصرية أو النازية أو الاستعمار. وتتحدد ثالثا بأنها رسالة الخير المستمدة من هدى القرآن والحديث، وإصلاح الجوانى قبل البرانى، وتأسيس الأخلاق الإنسانية المفتوحة. وهى رسالة كل أمة تلقت وحيا أو تستمد ثقافتها من تراث دينى تناولته يد الإصلاح والتنوير. وهى رابعا رسالة الاسلام التى تقوم على اللغة والدين. وكل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة، رسالة التوحيد، منذ حمورابى ونوح وإبراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد.

فهذا هو ما يقوله فشته عن المانيا، وديجول عن فرنسا، ومازينى عن إيطاليا، ونكروما عن أفريقيا، وكونفوشيوس عن الصين، وبوذا عن الهند. وهى رسالة رائعة. ولكن أين قياس الواقع من هذا المثال ؟ لا تختلف الأمم فيما بينها على المثال ولكنها تتناحر وتتطاحن وتتقاتل على واقع بعيد عن المثال، لا يمكن معرفته إلا من خلال علم السياسة. وما أسهل من تحديد الرسالات المثالية وما أصعب من تحقيقها بالفعل، ويظل السؤال قائما وهو: من الذى سيربط الجرس فى رقبة القط؟

والجوانية هى روح الاشتراكية العربية . والاشتراكية العربية تعبير عن المثالية فى المجتمع فى مقابل الواقعية فيه. وهنا تبدو الجوانية وكأنها تأصيل للاشتراكية العربية وتنظير لها على ما يفعل مفكرو الساسة ومبررو النظام. وتتمثل روح الاشتراكية فى عشرة مبادئ : حق كل إنسان فى السعادة، الغير هو نحن، تكافؤ الفرص، القضاء على الامتيازات، محو الطبقية، رفض سيطرة الحزب الواحد، الاشتراك والمشاركة، توزيع الدخل، الحرية، تطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة أى مع العلم والدين والتاريخ. وهى مبادئ صورية فى حاجة إلى مضمون، مبادئ خلقية فى حاجة إلى أوضاع سياسية تتحقق فيها. فحق كل إنسان فى السعادة لا جدال فيه، ولكن ما مقياس السعادة؟ وما تعريفها ؟ وهل هى واحدة أم تختلف باختلاف الأفراد والطبقات والمجتمعات ؟ والغير هو نحن، هذا صحيح.. ولكن ماذا تعنى نحن؟ هل نحن الطبقة أم نحن الصفوة أم نحن جماهير الشعب؟ وتكافؤ الفرص أيضا لامراء فيه . ولكن هل نقطة البداية متكافئة؟ ألا يستلزم ذلك إلغاء الطبقة والوراثة ؟ القضاء على الامتيازات ضرورى ولكن لابد من تحديد كاف لها حتى لا يتنصل البعض منها ويعتبرها حقوقا. ومحو الطبقية ضرورى

أيضاً ولكن لابد من معرفة ماهى حدود الطبقية المسموح بها فى مجتمع مثل المجتمع المصرى حيث متوسط الدخل السنوى للفرد الواحد حوالى ثلاثمائة وخمسين دولارا سنويا؟(١). ورفض سيطرة الحزب الواحد هو أساس الديمقراطية، ولكن ماذا إذا كان حزب الجماهير الكادحة؟ والاشتراك والمشاركة أساس الحياة الاجتماعية ولا شك، ولكن طريقة المشاركة هى الأهم : فى الربح أم فى رأس المال أم في العمل والجهد؟ وتوزيع الدخل حتمى، ولكن ما المقياس ؟ وما هو الفرق بين الحد الأعلى والحد الأدنى؟ والحرية مطلب الجميع، ولكن ما حدودها فى نظام معين وموقف تاريخى محدد؟ وتطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة بديهى، ولكن ألا يستغل ذلك لرفض الاشتراكية العلمية بناء على حكم مسبق بأنها اشتراكية مستوردة معارضة للروح والعقل والطبيعة كما يحدث فى هذه الأيام؟ إن الاشتراكية فى النهاية ليست موضوع تأملات أخلاقية بل هى موضوع علم السياسة. وليست عالما من التمنيات بل هى نظام اجتماعى ممكن لشعب معين فى ظرف معين.

ويبدو أن هذا المجتمع الاشتراكى المنشود يكون للمثقفين فيه الدور الأول. والمثقفون هم الصفوة الذين تقوم الجامعات بتربيتهم وتثقيفهم وإعدادهم لهذا الدور القيادى فى المجتمع الفاضل. فالمثقف يتألق فيه نور العقل، وهو القدوة الحسنة، وهو الذى تزكى شعوره بالمثل الأعلى، وهو الذى يوقظ أمته. ولكن هل المثقفون هم حقا قادة شعوبهم ؟ ألا ينتسب المثقفون إلى الطبقة المتوسطة التى تقود النضال القومى ولكن لحسابهم ولمكاسب طبقتهم؟ ألا ينتسب المثقفون إلى البرجوازية الصغيرة وإلى تطلعاتها ؟ ألا تقدر الجماهير إفراز قادتها من قواعدها ؟ إن الصفوة المختارة تربيها الجامعات التى كثرت كما وقلت كيفا والتى ضاعت منها تقاليدها وامحت شخصيتها المعنوية وقضى على استقلالها الإدارى والفكرى. فكيف بالجامعات وهى على هذا الحال تكون قادرة على إفراز الصفوة المختارة ؟ وهل دور الجامعة فى البلاد النامية هو تكوين الصفوة المختارة وتقدم المعارف أم قيادة الجماهير والقيام بعملية التنوير وصياغة الثقافة الوطنية من أجل تأسيس الأيديولوجية الشعبية ؟(٢). لقد حاولت السلطة الفصل بين الدور العلمى والدور الوطنى للجامعة حتى يخلو لها الجو السياسى تفعل فيه ما تشاء(٣).

---

(١) كان هذا هو مستوى الدخل القومى للفرد فى ذلك الوقت

(٢) انظر مقالنا : رسالة الفكر فى قضايا معاصرة جـ ١ ص ٣ ـ ١٦ وأيضاً "دور المثقف فى البلاد النامية"" ص ١٧ ـ ٤١.

(٣) انظر : مقالنا "رسالة الجامعة"، نفس المصدر ٢٠٨ ـ ٢٣١؛" الطلبة والمشاركة فى العمل الوطنى"، ص ٢٢٣ ، "برنامج شباب وأعضاء هيئة التدريس" ص ٢٣٢ ـ ٢٣٦. "وإذن فليس من حق السلطات الحاكمة أن تتدخل فى التعليم الجامعى فى ناحيتيه العلمية أو الفنية، لا يحق لها أن تعهد إلى أستاذ الجامعة تعليم بعض المبادئ المعينة دون بعضها الآخر أو أن تجعل منه داعية إلى مذهب بعينه=

إن النظرة الخلقية للسياسة نظرة مثالية تخاطب وجدان العلماء أو وجدان الساسة. ولم تفلح حتى الآن فى إيقاف أخطار القنبلة الذرية. ولكن مهمة جيلنا هو الانتقال من النظرة الخلقية للعلم إلى النظام السياسى الذى يعيش فيه العلم. وبالتالى فالنظام السياسى القائم على السلام والرافض للحرب والعدوان هو الذى يرشد العلم ويستعمله للصالح العام(١).

إن عدم معارضة للجوانية للعلم، أعنى العلم الطبيعي، متعارض مع نظريتها فى المعرفة القائمة على الحدس الصوفى اللهم إلا إذا كان المقصود علم الأخلاق. وحتى فى هذه الحالة فعلم الأخلاق هو فرع من العلوم الاجتماعية وليس علماً مستقلا. كما تتعارض مع إسقاط الواقع من الحساب واعتبار الشعور موضوعاً للعلم. وعلى أحسن الأحوال تفترض الجوانية ثنائية العلم : العلم الإنسانى الذى تكون الجوانية نظريته، والعلم الطبيعى الذى يتناول الموضوعات الحسية والذى تكون الاتجاهات الشكلية والعدمية والوضعية والهدامة نظريته! فالعلم علمان. وهى الثنائية التقليدية التى حاول العلماء تجاوزها الآن والتى لا أساس لها فى تراثنا القديم الذى جعل العلم علما واحدا على مستويات مختلفة طبقاً لمراتب الوجود.

إن تأكيد الجوانية على وحدة الدين والعلم لهى قضية شعبية تظهر فى عصور التخلف. فالمنهج واحد هو المنهج العلمى، والموضوع واحد وهو الواقع العريض سواء تناول الدين أو العلم أو الفلسفة أو الفن(٢). وهذه الوحدة هى رسالة جيلنا.

٩- من النقد الاجتماعى إلى الثورة الوطنية

إن الجوانية تحتوى في ذاتها على إمكانية الانتقال من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى وذلك لأنها "أصول عقيدة وفلسفة ثورة". فهى تضم معا أصول النظر ومناهج العمل أو كما يقول القدماء هي علم الأصول: أصول الدين وأصول الفقه. ولكن ظلت الجوانية تقوم أكثر على محورها الأول أعنى تأسيس النظر وتأصيل العقيدة دون بيان مناهج التحقيق ووسائل التطبيق. لذلك ظلت داخل الوعى الفردى ولم تنتقل بعد إلى الوعى الاجتماعى. فى حين أن الذاتية عند إقبال، وهو أحد رواد الجوانية، تشمل هذين الجانبين: الذاتية الفردية، وهو الإنسان والذاتية

=أو مبشرا لعقيدة مفروضة بل ينبغى أن تترك التعليم الجامعى مفتوحا لجميع التيارات الفكرية والشعورية مستقبلا لجميع المطامح البعيدة الصادرة عن الأمة بحيث يكون معبرا عن هموم عصرنا وشكوكه وآماله وأحلامة تعبيرا بعيدا عن أهواء الساعة ومنازعات السياسة ومعارك الصحافة وصخب الشارع"، نحو جامعات أفضل ص ٢٤.

(١) هل العلم صديق للإنسان ؟ الجوانية ص ٥٦ ـ ٥٩.

(٢) نفس المصدر ص ١١٠.

الجماعية، وهى الأمة. ولقد كان الوعى الفردى أهم ما يشغل الرواد الأوائل للجوانية، "لئن يهدى الله إليك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها". وقد آن الأوان لجيلنا أن ينقلها من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى بعد أن ظهرت المشكلة الاجتماعية فى أعتى صورها فى التفاوت ين الفقراء والأغنياء، وفى مشاكل الفقر والثراء.

وإذا كانت الجوانية نظام إمكانيات فإنها يمكن أن تصبح بعد تطويرها مناهج للتحقيق. فالإمكانية مشروع بل هو إمكان قد تحقق فى إحدى مستوياته. ويتحرك ويتطور كى يحقق مستوى آخر. إن الواقع، فى مقابل الممكن، لا يعنى التسليم بالأمر الواقع ورفض كل إمكانية بل يعنى إمكانية قد تحققت فى إحدى درجاتها من أجل تحقيق درجات أخرى(١).

وإذا كانت الجوانية نداء للشباب لحماسته وإقدامه فإن مهمة جيلنا تحويل هذا النداء إلى تنظيم فعلى يجتمع فيه الشباب لممارسة دوره فى عملية التغيير الاجتماعى. فلا يكفى توجيه نداء للشباب : "أيها الشبان، قدروا شبابكم وانتفعوا به "بل تكوين خلايا يتربى بداخلها الشباب وتأسيس حزب يقوم الشباب من خلاله بدورهم.

يمكن للجوانية أن تتحول إلى فلسفة ثورة خاصة، وأنها تفسر البيت المشهور بشكسبير على لسان هاملت تفسيرا ثوريا" أنكون أم لا نكون" على أنه "أسكت أم أثور" . ويمكن لجيلنا أن يسير على هذا العنوان: طغيان أم حرية ؟ إحتلال أم استقلال؟ تخلف أم تقدم(٢)؟

وإذا كانت الجوانية تشمل مرحلتين : مرحلة الاحتجاج ومرحلة البناء فإن مهمة جيلنا تطوير الاحتجاج إلى نقد إجتماعى شامل لمظاهر التخلف فى حياتنا ثم بناء الثقافة الوطنية والأيديولوجية الثورية التى بإمكانها القضاء على مظهر التخلف وتحقيق التقدم. وإن ما عرف به أستاذنا "بفتح الأقواس" إن هو إلا توجيه الجوانية للنقد الاجتماعى، وأن هذه الأقواس المفتوحة ليست خارج الموضوع بل هى فى صميم الموضوع، وهى ما تبقى فى الوعى حتى لو نسينا الموضوع ذاته. فتطبيقات الجوانية على مصر تخاطب وجداننا وتدفعنا إلى الحركة أكثر مما فى الجوانية كنظرية. الجوانية إذن قادرة على أن تتحول إلى نقد اجتماعى لواقعنا المعاصر. وإن مهمة جيلنا الآن هو جعل هذه الأقواس المفتوحة الهدف النهائى لرسالة الفكر. إن باستطاعة الجوانية أن تتحول من مجرد نقد اجتماعى ساخر إلى ثورة وطنية

---

(١) الجوانية ص ٢٢ : ٢٤.

(٢) نفس المصدر ص ٨٣.

شاملة فى الفكر والواقع، فى الثقافة والمجتمع. فإذا كان الاستعمار الثقافى أخطر من الاستعمار السياسى فإن مهمة الجوانية إذن هى نقد لمظاهر الاستعمار الثقافى فى البلاد، ونقد التبعية للغرب وللتقليد له، وللتفكير بمفاهيمه وتصوراته(١). وإذا كانت الجوانية ترى أن الإصلاح يبدأ بالتعليم والتثقيف أى الإصلاح على نمط التنوير الأوربى، وهو أيضا ما دعت إليه الليبرالية المصرية منذ أوائل هذا القرن، فإن مهمة جيلنا هو إحداث تغيير فى النظم الاجتماعية والسياسية يوازى التعليم والتثقيف وإلا ضاع أثر التعليم إلا عند القلة القليلة من القديسين والشهداء.(٢)

إن الحديث عن تداخل العلاقات الاجتماعية فى حياتنا، وانقطاع اليوم بزيارات ثقيلة مفاجئة من غير موعد وكأن حياة الإنسان مجرد مصب لما يحدث فى علاقاتنا الاجتماعية هو راجع أساسا لعدم إحساسنا بالزمن وبقيمة الوقت وبقصر العمر، ولعدم ارتباطنا فيما بيننا بقضية أو بهدف قومى تمحى أمامه كل التراهات(٣).

أن تحليل الكبت والحرمان فى حياتنا المعاصرة لناتج عن وجود ثلاث محرمات فى حياتنا : الله والسلطة والجنس حتى ضاعت الطبيعية فى علاقة الرجل بالمرأة ، والحاكم بالمحكوم والخالق بالمخلوق. وغلب عليها الزلفى والنفاق أو الخوف والجبن أو التملق والمداهنة(٤).

أن نقد الألقاب فى حياتنا المعاصرة هو رفض لكل مظاهر التسلط فيها، وتعبير عن الديمقراطية. فقد نشأت الألقاب فى عصور التخلف والانحطاط بعد تأليه الأمراء والحكام. فى حين أن الرسول كان يدعو نفسه محمد بن عبد الله، وينعت القياصرة بأسمائهم "من محمد بن عبد الله نبى الله إلى كسرى بن هرمز ملك الفرس"(٥).

ويتعدى النقد الاجتماعى إلى النقد السياسى، نقد أوضاع الفقر والغنى وامتيازات الأقليات. فتبديد الأغنياء للدخل القومى بتهريبه إلى الخارج عن طريق السياحة وإيداع الودائع فى البنوك الخارجية هو نهب للدخل القومى(٦). ووجود

---

(١) الجوانية ص ٣٧، ص ٣٨.

(٢) نفس المصدر ص ٨١.

(٣) نفس المصدر ص ٨٧.

(٤) نفس المصدر ص ٨٦.

(٥) نفس المصدر ص ١٠٤.

(٦) نفس المصدر ص ٩٢" ويتبين لنا عندئذ أن مشكلة الفقر فى مصر مثلا مردها فى رأى إسماعيل صدقى باشا إلى قلة الإنتاج وضآلة الثروة وازدحام السكان فى أكثر القرى المصرية ازدحاما شديدا مروعا=

أغنياء وفقراء فى نفس الأمة، وإقامة سياسة للأجور تركزعلى الوضع الطبقى فى البلاد، وغياب المجتمع المترابط كل ذلك يجعل الجوانية قادرة على نقد النظام السياسى والاقتصادى للبلاد، وعلى أن تكون سياسة وطنية بإمكانها إذكاء الروح القومية التى تقتضى رفض الامتيازات الأجنبية وعدم مساواة المواطنين من الأجانب في الحقوق والواجبات ومثولهم أمام نفس القضاء(١). كما تنقد الجوانية كل النظم الفاشية لأنها نظم ديكتاتورية. فالجوانية تأكيد للحرية الفردية والديموقراطية السياسية(٢) . ولا تنسى الجوانية تعمير البلاد وتوجيه الجهود نحوه فإن تعمير البلاد لأفضل بكثير من السعى وراء المناصب الوزارية. ومن يشق قناة، ويبنى جسرا أو يفلح أرضا لهو خير للبلاد ممن يدير الأمر من على مكتبه وكأن الصين هى خير بلد تتحقق فيه الجوانية(٣).

إن الاشارات القليلة إلى الثورة المعاصرة لا تبين أن الجوانية قد استطاعت أن تصبح أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة. فارتباط الجوانية بتراثنا الصوفى فى الماضى، واعدادنا نحو حياة الوعى فى المستقبل لا تكفى لأن تصبح فلسفة ثورة. وتركيزها على المثل الأعلى باعتباره القوة المحركة للتاريخ، وعلى العلل الغائية أقرب إلى التربية الوطنية والإعداد القومى للشعوب كما فعل الأفغانى وإقبال وفشته. بل إنه ليخشى أن تكون الجوانية قد وقعت فى الارتباط العرضى بالثورة المصرية ومحاولة تقريظها. ونحن نعلم أن الثورة المصرية في بدايتها وعلى طول مسارها لم تكن تهدف بأية حال إلى إقامة فلسفة فى الوعى أو إذكاء للضمير. إن هذا الربط الهامشى للجوانية بالثورة المصرية قد يكون مضاداً لأصول العقيدة الجوانية ذاتها ولفلسفة ثورتها. إن الاستشهاد بالمثالية الثورية فى الثورة المصرية لهو اكتفاء بمستوى القول وإعلان النوايا وإطلاق الشعارات دون الاقتراب من مستوى التحقيق مع أن الجوانية فلسفة الإمكانيات المتحققة ومثالية العمل(٤) . بل تصبح أقوال مفجر الثورة المصرية شعاراً لدى رائد الجوانية(٥).

=لا مثيل له فى أى بلد من بلدان العالمين. ويتضح لنا أخيرا أن حل تلك المشكلة يتطلب استصلاح الأراضى وإنشاء المدن والإكثار من الصناعات وزيادة الإنتاج والثروات".

(١) نفس المصدر ص ٩٩،١٠٧.

(٢) نفس المصدر ص ١٠٩ وأيضا ص ١٠، ص٢٣.

(٣) نفس المصدر ص ٩٣.

(٤) نفس المصدر ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٥) هو قول الرئيس جمال عبد الناصر "إن نصف الطريق مرهون بما يقوم به أصحاب الفكر فى شرح مفاهيم الثورة ومفاهيم المجتمع الذى نحن بصدد بنائه" ص ٢٤٠ ونذكر ونحن طلاب أننا قد عبنا على أستاذنا تبرعه بثمن مائتى نسخة من "مشروع السلام الدائم" لجهود الثورة بعد أزمة مارس ١٩٥٤ وبيان نشره فى الصحف يشكر جهود الثورة المصرية فى الداخل والخارج. وقصصنا البيان=

إن تأصيل الجوانية وتحويلها إلى أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة يتم بالرجوع إلى ثقافة الشعب وتراثه وأمثاله وإعادة بناء ذلك كله طبقاً لواقعه ومقتضيات عصره ومتطلبات حياته.

١٠- من عالمية الثقافة إلى التمايز الحضارى

ويبدو أن الجوانية هى مشروع الإنسانية كلها، ومبغى الحضارات على شتى أنواعها. وهذا صحيح من حيث أنها تمثل تقدما فى كل حضارة تمر بمرحلة الصور والأشكال وضياع الجوهر والمضمون. ولكن الأشكال هو تفاوت الحضارات فى المرحلة التاريخية التى تمر بها كل منها. فكل حضارة دائرة مكتملة لها حياتها، بناء ومسارا، ومتمايزة عن غيرها، وتختلف عنها فى لحظتها التاريخية. فعالمية الثقافة إدعاء روجه الغرب لنشر ثقافته خارج حدوده "وتغريب" كل الشعوب بما فيها شعوبنا . وهو ما سماه معاصرونا "الاستغراب" أى سيطرة الغرب بمفاهيمه ومدارسه ولغته على ثقافتنا ورؤيتنا لتراثنا، وإحساس منا بالنقص تجاه الغير، وادعاء الحداثة والمعاصرة.

إن موقف الجوانية الحضارى يظهر فيه هذا اللبس بين عالمية الثقافة ونوعية الحضارة. وكان من جراء ذلك أن تناثرت المراجع والإشارات من إنجلز والغزالى فى نفس الوقت مادامت كلها ساعات بين الكتب للبحث عما تريده الجوانية وترك ما لا تريده. يُستعمل إنجلز لنفس المذاهب دون استعماله لنقد المثالية، والجوانية إحدى صورها. ويتم استعمال المؤلفين مرة شرقا ومرة غربا حسب الهوى، بعد إخراجه من موقفه الحضارى أو موقعه التاريخى.

يتداخل التراثان الإسلامى والغربى فى حين أن كلا منهما يمثل حضارة متمايزة لها بناؤها ومسارها. فتراثنا القديم ليس من فلسفة العصر الوسيط لأنه يمثل عصرنا الذهبى الأول، وهو وسيط بالنسبة للغربيين، وكلاسيكى بالنسبة لنا. والدعوى بأن حضارة القديم إنسانية إسقاط من الحضارة الغربية وذلك لأن حضارتنا القديمة مركزة حول الله Théocntrique ولم تغير محورها بعد كى تتمركز حول الانسان Anthropocentrique(١). كان يمكن للجوانية أن تطور

-ولصقناه على السبورة وبروزناه وكتبنا تحته الآية القرآنية ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ أنظر أيضا أهمية الفلسفة فى الثورة المصرية فى فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر. فى ديكارت ص ١٥ ـ ٢٦ وفى Lights الفصل الأخير "الأيديولوجية العربية المعاصرة" ص ١٨٣ ـ ١٩٠.

(١) Lights on,. P 13 - 25.

تراثنا القديم وهو مازال يحيا فينا وبوجه سلوكنا . ولكن عدم الاختيار بين تياراته جعلها هائمة إلا من استقرارها أحيانا على التراث الصوفى⁽¹⁾.

أ - موقفنا من التراث القديم

فبالنسبة لتراثنا القديم تركت الجوانية كثيرا من مظاهر الإبداع فيه دون البحث عن دلالته من أنه يجيب على أسئلة كثيرة فى عقليتنا المعاصرة. فنشر "إحصاء العلوم" للفارابى يشير إلى أن بداية العلم فى تراثنا هو علم اللسان على ما يقول علم اللغة العام الآن ⁽²⁾ . كما يبين أن العلم الطبيعى والعلم الإلهى علم واحد وأن دراسة الطبيعة ودراسة الله هى نفس الدراسة على غير ما هو حادث فى حياتنا الآن بالتفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. كما يبين أن علم الكلام وعلم الفقه والعلم المدنى علم واحد أى أن أصول النظر التى يضعها علم الكلام وأصول العمل التى يضعها علم الفقه كلاهما علم واحد هو العلم المدنى علم السياسة والاقتصاد بلغتنا المعاصرة. كما أن" تلخيص ما بعد الطبيعة "لابن رشد كان يمكن أن يبين كيف استطاع فلاسفتنا القدامى تمثل تراث الغير وإعادة صياغته والتعبير من خلاله عن تصورهم الخاص للعالم دون تبعية أو تقليد⁽³⁾. وكان يمكن إيجاد دلالة أكثر على محاولة الفارابى الجمع بين رأيى الحكمين وكيف أنه استطاع أن يعبر عن التصور الإسلامى المتكامل الذى يجمع بين المثال والواقع، وبين الصورى والمادى، وبين العقلى والحسى من خلال تراث الغير. فمحاولة الفارابى تأليف غير مباشر فى صورة شرح التراث اليونانى. كما كان يمكن تحليل آراء أهل المدينة الفاضلة وبيان خطورتها على حياتنا المعاصرة وذلك بتأليهها الملك النبى الفيلسوف أكمل البشر، وتأسيسه للتصور الهرمى للعالم وللمجتمع الطبقى. كان يمكن أخذ موقف بالنسبة لنظرية الفيض أو الصدور عند ابن سينا وبيان خطرها على العقل وعلى الوجود وعلى الأخلاق وعلى السياسة. فهى نظرية إشراقية فى المعرفة تقوم على مراتب الوجود، وعلى أولوية الفضائل النظرية على العلمية، وعلى شرعية المجتمع الطبقى وحكم الفرد المطلق. كما كان يمكن إبراز مواطن الأصالة فى تراثنا وتطويرها مثل نظريات ابن رشد فى قدم المادة والتطور والكمون والقول بإله لا ذات له ولا يعلم الجزئيات، والقول بعقل كلى لا شخصى

---

(١) يقول مثلا "ان فلاسفة العرب قريبون منا، وما يزالون يحيون فينا، ولن نتخلص من تاريخنا مهما أنكرناه، كما لا يستطيع الإنسان أن ينخلع عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه"، شخصيات ... ص٥١.

(٢)الفارابى: إحصاء العلوم،دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٩

(٣) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة،مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٥٨

وبفناء النفس الفردية(١). كان يمكن البداية من توحيد القدماء بين الفلسفة والدين والدفاع عن اتفاق الحكمة والشريعة، والعقل والنقل حتى نقضى على مظاهر الغيب والخرافة فى حياتنا المعاصرة. ولكن الاضطراب فى فهم تراثنا القديم والتذبذب بين الغزالى وابن رشد وعدم إعطاء الأولوية على أحد الجوانب فى تراثنا القديم، وهو ما نحن فى حاجة إليه، جعل الجوانية قاصرة عن أن تكون نظرية فى التاريخ.

وقد إستطاعت الجوانية فى تعاملها مع تراثنا القديم أن تبين أثره فى الحضارة الغربية، وهى حقيقة تاريخية يذكرها المستشرقون على نحو تاريخى وتذكرها الجوانية على نحو قومى إعتزازا بعظمة الأجداد. فالدعوة إلى البحث عن أثر الحضارة الإسلامية فى النهضة الأوربية لها ما يبررها من التاريخ مثل أثر الغزالى على المفكرين اليهود والمسيحيين الأسبان. فقد درس الراهب رامون مارتى آثار العرب، واقتبس آراء الغزالى. كذلك درس البرتوس ماجنوس آراء الغزالى. كما درس ابن رشد، وسيطرت آراؤه على جامعات أوربا عامة وإيطاليا خاصة وفى مقدمتها جامعة بادو(٢). إن بيان أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الغربى موضوع نحب أن نتحدث فيه ونحن فى الغرب تأكيداً لذاتيتنا وبناء على طلب حضارة تقوم على الشعوبية.(٣)

وقد استعملت الجوانية التراث الغربى لإبراز ما يماثله فى حركاتنا الإصلاحية الحديثة أو فى تراثنا القديم دون أن تقول صراحة إننا سباقون على الغرب فى اكتشاف فلسفاته ولو أن ذلك مفهوم ضمنيا. فما أفرحنا عندما نرى فى محمد عبده برجسون وحدسه وحريته الداخلية ودينه الصوفى وجهده الميتافيزيقى وتعريفه لمقياس الفلسفة بتعدد الأفكار وبساطة مبدئها. أو نرى فيه برجماتية شيلر ونزعته الإنسانية أو روح الدقة عند بسكال أو بساطة ديكارت وأفكاره الواضحة المتميزة أو تربية سبنسر أو مناقشات لوثر وكالفن عن القدرية والجبر والاختيار أو الحرية عند اسبينوزا أو التاريخ عند بوسويه أو الفطرةالخيرة عند روسو أو الإخلاقية عند كانط أو الجدل عند هيجل. وما أسعدنا بثقافتنا الغربية عندما نرجع حركاتنا الاصلاحية إلى قواميس الفلسفة الغربية ودراساتها ومنطقها وعلومها وحضارتها.

---

(١) شخصيات ومذاهب فلسفية ص،الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩

(٢) الجوانية ص ١٠٢.

(٣) المحاضرة الثالثة تركز على أثر إحصاء العلوم للفارابى والشفاء لابن سينا. وأيضاً آثار الفلسفة الإسلامية فى الفلسفتين المسيحية واليهودية فى "شخصيات ومذاهب فلسفية" Lights on..: P.47 - 65، وأيضاً أثر ابن سينا فى الغرب فى "محاولات فلسفية" ص ١٥٩ ـ ١٦٩ وبين إنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت، نفس المصدر ص ١٧٠ ـ ١٨١.

ب- موقفنا من التراث الغربى

وكما لم تحسن الجوانية الاختيار فى تراثنا القديم وظلت متذبذبة بين الغزالى وابن رشد فإنها أيضاً لم تحسن الاختيار فى تعاملها مع الحضارة الغربية . فأثارت مشاكله وهى ليست مشاكلنا مثل مخاطر العلم والمادية والشك والعدمية والإلحاد مع أن كل هذه المسائل لا تتمثل خطراً فى حياتنا . ورروجت للمثالية الغربية إبتداء من ديكارت وكانط ثم لفلسفات الشعور مثل برجسون وللنزعات العملية الإنسانية مثل شيلر. وبالرغم مما تستطيع المثالية أن تقدمه لنا فيما يتعلق بتفسيرنا العقلانى للدين، وهو ما كان موجودا قديما عند المعتزلة، إلا أن الهجوم على المادية والوضعية لا يعبر عن موقفنا الحضارى. فنحن فى حاجة إلى إعطاء المادة أكبر قدر ممكن من الاعتبار والاستقلال. فما زلنا نراها روحا أو من فعل الروح، كما أننا فى حاجة إلى الوضعية حتى تخفف من حدة عقليتنا الإنشائية وفكرنا الخطابى(١). إن الاعجاب بالمثالية الغربية يصل إلى حد إغفال سلبياتها تماما سواء فى المعرفة أو فى الوجود أو فى الأخلاق أو فى السياسة(٢). فقد تسببت ثنائية النفس والبدن عند ديكارت فى ضياع وحدة الوعى الأوربى فيما بعد، وانفصامه بين المثالية والواقع، بين الصورية والتجريبية، بين العقلانية والحسية ودون أن تنفع محاولات الرتق عند كانط والكانطيين حتى محاولة هوسرل الأخيرة بضمهما معا فى بؤرة الشعور. ولقد آن الأوان للانتقال من ديكارت لاسبينوزا، ومن كانط لهيجل، ومن فيلسوف الثنائية إلى فيلسوف الوحدة، ومن فيلسوف الثبات إلى فيلسوف الحركة حتى نقضى على الثنائية والثبات فى شعورنا القومى ،ونحقق الوحدة التى نصبو إليها فى حياتنا الخلقية والاجتماعية والسياسية . لقد جعل ديكارت العالم حركة ، وبالتالى قضى على صلابته ومقاومته وحوله إلى مفاهيم رياضية. كما جعل أول ما يبدو فى النفس هو الله وليس وجود الإنسان والآخرين وفى العالم، وكأن الله هو الضامن لصحة العلم ولصدق القضايا، وهو الضامن لقانون الأخلاق. ولكن الأدهى من ذلك كله الأخلاق المؤقتة واستثناء العقائد والكنيسة ورجال الدين والعبادات والعرف والتقاليد والنظم السياسية من منهج الوضوح والتميز. فإذا سئل عن الدين ابتسم وقال" أنا على دين مليكى" ثم أضاف "وعلى دين مرضعتى!" وقوله فى جاليليو "أنت تعلم طبعا أن جاليليو قد وضع مرة أخرى فى قبضة مفتش العقيدة وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بمروقه عن الدين. ومع أنى أعتقد أن آرائى قائمة على براهين

---

(١) انظر الهجوم على الوجودية والوضعية فى "ديكارت" ص ١٦-١٧.

(٢) بلغ من أعجاب رائد الجواينة أن ترجم له : "التأملات فى الفلسفة الاولى"، ولهاطبعات عدة فى سنوات ١٩٥١/٥٦/٦٥/٦٩. أنظر أيضا هيوم، فى "شخصيات ومذاهب فلسفية"، "مبادئ الفلسفة"، ١٩٦٠ وكتب "ديكارت"،وله طبعات عدة فى سنوات ١٩٤٢/٤٦/٥٣/٥٧/٦٥/٦٩ "وروواد المثالية الغربية" ١٩٦٧.

يقينية جدا وبديهية جدا فلست مع ذلك راغبا على الإطلاق أن أدلى بها معارضا سلطة الكنيسة". مهمة جيلنا هى الانتقال من ديكارت لاسبينوزا، من "التأملات" إلى "رسالة فى اللاهوت" والسياسة" حيث طبق اسبينوزا منهج الوضوح والتميز فيما استثناه ديكارت منهما، الدين والسياسة(١).

إن الاعجاب بكانط وتعاطف رائد الجوانية معه هذا التعاطف الذى يتوحد فيه الرائد بالرائد حتى تمحى كل مسافة بينهما ضرورية للرؤية النقدية جعله يفضل الجانب الثابت فى المثالية الترنسندنتالية والطابع التركيبى الآلى للذهن وغياب العالم مع حضور السماء المرصعة بالنجوم والقانون الخلقى فى النفس، والوقوع فى بعض التصورات الشعورية السائدة فى الغرب بالنسبة لتصنيف البشر إلى أجناس طبقاً للون البشرة على ما هو معروف فى فلسفة كانط فى التاريخ(٢).

وإذا كانت الجوانية تهدف فى نهاية الأمر إلى البحث عن فلسفة توقظ أمة فإن نماذجها ظلت أسيرة الوعى الفردى دون أن تتحول إلى ثقافة وطنية أو أيديولوجية قومية(٣). فتعريف أرسطو للفضيلة بأنها وسط بين طرفين وإبراز قيمة الاعتدال لاتكفى لتأسيس فلسفة ثورة. بل إن التنوير هو مقدمة الثورة وشرطها الأول. ومهمة جيلنا هى فى الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التنوير، إلى فولتير وروسو ودالمبير وديدور. وإن ما يخدم ثقافتنا اليوم ليس ترجمة "مبادئ الفلسفة " أو "التأملات" بل ترجمة "دائرة المعارف الفلسفية' رائدة الثورة الفرنسية.

إن مهمة جيلنا أيضا هو الانتقال من كانط إلى هيجل من "السلام الدائم" إلى "الدولة" ، ومن كانط إلى فشته ،من فيلسوف السماء المرصعة بالنجوم إلى فيلسوف الأرض المحتلة، فيلسوف المقاومة، فيلسوف الاقتصاد الموجه للدولة المتحررة.

---

(١) أنظر ترجمتنا لاسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣.

(٢) ترجم رائد الجوانية لكانط "مشروع السلام الدائم" كما ترجم أخيراً كتاب بوترو عن كانط. الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٦، الجوانية ص ٢٥٣.

(٣) "ألا توجد فلسفة حياة تجاوز الحدود الضيقة، حدود المذاهب المغلقة التى تدرس فى الكتب والجامعات، فيرتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير؟ وبعبارة أخرى : ألا توجد فلسفة تضع لنا مبادئ عامة لتربية جديدة، فتوقظ الشعور الوطنى فى أبناء الأمة، وتجعلهم يأبون الضيم والمذلة، ويحققون حياة الحرية والكرامة؟" الجوانية ص ٤٧ وقد كان ذلك أيضا مطمح مصطفى عبد الرازق،"وراعنى فى هذا المجلس أن الحديث كله كان يدور على مسألة من المسائل الدقيقة التى كانت تشغل بال الناس فى مصر، وهى البحث عن أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعى القومى بغية التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال التام ... إننا نريد فلسفة توقظ فينا الوعى القومى العالى، وتبث فى شبابنا روح الكفاح لإجلاء الغاصبين عن بلادنا" .. نفس المصدر ص ٥٠.

وإذا كانت الجوانية مثالية عمل وبدأت بالفعل من يقظة الوعي القومي ضد المحتل البريطاني فإنها بدأت بشيلر متنبئا بسقوط الامبراطورية البريطانية وهو ما كان يزكي الشعور القومي لدينا ونحن نعاني من نير الاحتلال. ولكن النزعة الإنسانية للبرجماتية قد لا تكفي حاليا بعد أن تحررنا وطنيا من الاحتلال البريطاني، وبدأنا عملية التحرر الاجتماعي ربما نكون في حاجة إلى تأسيس نقد اجتماعي، وبالتالي فإن مهمة جيلنا هي الانتقال من شيلر إلى ماركس في إطار مرحلة التنوير(١).

إن مهمة جيلنا هي إعادة الاختيار بين الفلاسفة الأوربيين طبقا لما يمليه موقفنا الحضاري، فالاستشهاد بياسبرز على فكرة الغير بالنسبة لنا نستشهد به على عقم المثالية في السياسة الغربية وكيف أنها لم تستطع الوقوف أمام الرجعية والاستعمار والنازية. يهاجم العلم وليس ذلك موقفنا، ويهدم الماركسية والفرويدية وليس ذلك في مصلحتنا. فنحن نعيد بناء العقلية العلمية كي نقضي على الخرافة والأسطورة. ونؤسس نقدا اجتماعيا، ونحرر أنفسنا من مظاهر الكبت والحرمان(٢). فإذا كان المجتمع الأوربي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره(٣) . وإذا كان ياسبرز يريد بناء مجتمعه على الروح فإن مجتمعنا يعاني من سيطرة الروح وغياب ترشيد المادة. وإذا كان ياسبرز يود إقامة

---

(١) "قد دعاني إلى الاهتمام بفلسفة شيلر باعثان مختلفان : أحدهما يمتد إلى شعوري القومي. فقبل سنة ١٩٣٥ ، وكان الصراع بيننا وبين الاحتلال الانجليزي على أشده، وقع في يدي كتاب صغير ذو عنوان جذاب : "مستقبل الامبراطورية البريطانية". أما مؤلف الكتاب ـ وهو شيلر ـ فلم أكن أعرف اسمه، ولا قرأت له شيئا، ولكن عنوان الكتاب أغراني بقراءته في شوق ولهفة، فأخذت ألتهمه التهاما في جلسة واحدة. والمهم أن وجدت مؤلفه الانجليزي يتنبأ فيه بما أكد حدسي وحقق مرغوبي من قرب انهيار الامبراطورية البريطانية .. وطبيعي أنني ارتحت كل الارتياح لهذه الفكرة إذ وجدت فيها بشيرا بالفرج القريب وأملا في زوال الغمة المزمنة بتقلص ظل الاستعمار البريطاني الذي جثم على صدورنا ردحا من الزمان فأذل كبرياءنا الوطني وأهدر كرامتنا القومية" شيلر ص ٧ – ٨.
انظر أيضا: L'Humanismc de F.C.S. Schiller, Bulletin of the Faculty of Arts, Vol IV. Part II, Le Caire 1936.

(٢) يقول رائد الجوانية : "كارل ياسبرز فيلسوف ألماني معاصر ورسول من رسل الوعي الإنساني ومفكر من مفكري الجوانية المفتوحة، ورائد من رواد الحرية المستنيرة وقف في وجه الطغيان، ذائدا عن كرامة الإنسان منددا بضلال العصر، مجاهدا في سبيل السلام"، كارل ياسبرز: مستقبل الإنسانية ص ٧ الدار القومية ١٩٦٣.

(٣) "ولم يعد هناك شئ فوق الانسان، بعد أن وضعوه في مكان الله، وأضحى التاريخ لا الله هو الحاكم الأعلى"، العقل والخرق في عصرنا ص ٢٣ ـ ١٤.

سلام اجتماعي على فكرة التواصل فإن مجتمعنا يتحرك بالصراع بين الأضداد وبتفجير المتناقضات(١).

وإذا كانت الجوانية تعجب بكل فيلسوف بلا استثناء، ويمنعها منهج الحب المسبق من النقد وبيان العيوب فإنها رأت في هيدجر أيضاً ما يجب التعريف به في عالمنا العربي بالرغم من أنه فيلسوف معقد متوجع، يشعر بفراغ روحي عميق، ملئ بالغرابة والنفور، مبطئ في عرض الأفكار، متكلف متفيهق في عرض المصطلحات (٢) . فإذا فتشت في آخر المطاف عن محصولي منه بعد المشقة والعناء وجدته لسوء حظي قليلا ضئيلا(٣) . فالجوانية وهيدجر ضدان. فهيدجر ليس مثاليا والجوانية مثالية . وهيدجر ليس ثنائيا والجوانية ثنائية. وهيدجر ليس متفائلا والجوانية متفائلة. وهيدجر ليس بسيطا واضحا والجوانية ديكارتية. وهيدجر ليس متدينا والجوانية بعد ديني في الانسان. وهيدجر ليس أخلاقيا والجوانية نظرة خلقية. وهيدجر لا يوقظ أمة والجوانية فلسفة ثورة.

لقد آن الأوان لجيلنا للانتقال من رينان إلى بولتمان، ومن الأدب إلى العلوم الاجتماعية، ومن شيلر Shiller إلى دستويفسكي وجوركي، ومن مجد الاسكندرية إلى القدس المحتلة، ومن المناداة بالمثل الأعلى إلى تحقيق المشروع القومي.

ولم تكتف الجوانية فقط بارتباطها برواد المثالية الغربية بل ارتبطت أيضاً بالاتجاهات الأساسية فيه مثل العلم وبتفسير معين له وهو العلم الأخلاقي. فالعلم ليس إثما بل يحمل مثلا أعلى ومذهبا أخلاقيا لو اهتدينا إلى اتباعه لأوتينا نبلا وسعادة!(٤). العلم يتضمّن ثلاث فكرات : إن إقدام الفكر وجرأته الفائقة هما صميم الكرامة الإنسانية، وإن الحرية هي الشرط الضروري لكل رقي، وإن من الممكن بل من الواجب أن يتم ائتلاف العقول والقلوب إذا قبل الناس الحقائق التي أثبتها بالبرهان وقبلوا المناهج التي تمكن من إقامة ذلك البرهان. إن مهمة جيلنا هو الانتقال من العلم الاخلاقي إلى العلم السياسي. فالذي يتحكم في استعمال العلم ليس أخلاق العلماء بقدر ما هو النظام السياسي الذي يعيش فيه العلماء.

---

(١) أنظر موقفنا من ياسبرز في قضايا معاصرة جـ ١ "الرجعية والاستعمار في فكر الفيلسوف الراحل" ٣٩٨ ـ ٤٤١ "التواطؤ النازي الأمريكي عنه الفيلسوف الراحل" ص ٤٤٢ ـ ٤٦٥.

(٢) هيدجر : في الفلسفة والشعر. الدار القومية ١٩٦٤.

(٣) "فإني أعتقد أن واجبنا على العموم حين ندرس آثار عظيم من عظماء الفكر أن نعرضه على أحسن ما يمكن من وجوه كما لو كان مذهبنا. بل يجمل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهبا في مرحلة البحث والعرض على الأقل. ونرجئ نقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والتمكن منه"، شخصيات ص ٤.

(٤) البيربابيه : دفاع عن العلم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٦٤.

ولم تكتف الجوانية بانتسابها إلى رواد المثالية الغربية أو أخلاقيات العلم عند بعض المعاصرين بل ربطت نفسها كذلك بخصائص الروح الفرنسى كمقدمة لمعرفة خصائص الروح المصرية(١). وبالرغم من أنه لا توجد خصائص عامة فريدة لكل شعب من الشعوب مختارا أو غير مختار ولكن تتمثل فى كل شعب كافة الاتجاهات والمذاهب من مثالية وواقعية وإنسانية طبقا للحظاتها التاريخية وموقع الشعب الحضارى. وقد ساد هذا التحليل فى القرن التاسع عشر إبان النزعات القومية والعنصرية، والرغبة فى السيادة والسيطرة لأنقى الشعوب. وبالرغم من أن الغالب على العقلية الانجليزية الواقعية والوضعية إلا أنها أبرزت تيارات أفلاطونية وإنسانية. وبالرغم من أن العقلية الألمانية ميتافيزيقية عميقة مذهبية مجردة إلا أنها أيضا قد أبرزت الاتجاهات المادية والرومانسية. إن مشاركة الجوانية لخصائص الروح الفرنسى من قصد واتزان واتصافها بالحكم السليم والبساطة والوضوح واعتمادها على النور الفطرى والملاحظة الباطنية والنفور من المذهب وتأكيدها على الحرية والروحية يجعل من الصعب عليها أن تتحول إلى ثقافة وطنية إلا بعد إثبات إتفاق الروح المصرية والروح الفرنسية فى نفس الخصائص. وما أسهل أن نثبت هذا الاتفاق إذا شاء البعض مع خصائص الروح الألمانية أو الانجليزية أو السلافية(٢). إن مهمتنا الانتقال من" خصائص الروح الفرنسى" إلى أيديولوجيات العالم الثالث، ومن" لمحات من الفكر الفرنسى المعاصر" إلى تحويل التراث القومى للشعوب إلى أيديولوجية معاصرة. إن المثالية ليست حلا لمشكلاتنا كما هو الحال فى أوربا المعاصرة ، بل ترشيد الحياة والتوجه إلى العالم وتحليل العقل. بل إن الصرخات المثالية فى أوربا المعاصرة لنداء عاجز فى عالم تتحكم فيه القوى السياسية والاجتماعية، وإبراء للذمة بأسهل الطرق وأقلها تأثيرا، أو تسترا على الواقع وتغطية له، وتأجيل الصراع الفعلى بخصوص الروح، وإدانة الحيوانية فى حياتنا(٣).

---

(١) خصائص الروح الفرنسى، دار النشر هورس القاهرة ١٩٤٢ الطبعة الأولى فى المقتطف، نوفمبر ١٩٢٤.

(٢) "البحث فى خصائص الروح الفرنسى مسألة جديرة منا بالعناية خصوصا فى الأحوال التى تجتازها بلادنا المصرية، وفى الوقت الذى يجمل أن يضع الكتاب والعارفون أمام أعين الناس أنماطاً ونماذج مختلفة للتفكير فى البلاد الأجنبية لعلنا نهتدى بها فى دعم قواعد صالحة لبناء تراث فكرى مصرى أصيل"، المصدر السابق ص٩.

(٣) "واليوم وقد بلغت الإنسانية من تاريخها ساعة الفجيعة الفاصلة، والآن وقد وضعت بين الله والحيوانية فواجب عليها أن تختار أمرها دون الآخر. فإذا كان الأشرف يصدر عن الأخس، والأكثر يأتى من الأقل أى إذا كانت الحياة تأتى من المادة والروح من الحيوانية لم يكن الله إلا صنما، ولم يكن الإنسان=

إن الإعجاب بفرنسا واعتبارها فكرة ضرورية للحضارة على ما يقول تشارلز مورجان يجعل مهمة جيلنا هو الانتقال من سحر باريس إلى عشش الترجمان، ومن ومضات باريس إلى مجارى القاهرة(١).

وقد استعملت الجوانية الحضارة الغربية على نحو آخر غير الانتصار المثالى وترجمته وترويجه لشعوبنا وهو بيان أثر الحضارة الغربية فى ثقافتنا قديما أو حديثا مثل الرواقية فى الإسلام وأثر الحضارة الغربية على مناهجنا فى التربية. وهذا الاستعمال يقوم عادة على الأثر والتأثر، وهو منهج معاب فكريا وعلميا. فالحضارات لا تتأثر فيما بينها كناقل ومنقول بل تتفاعل فيما بينها، وما يظنه البعض أثرا قد يكون إظهاراً للكامن أو توارد خواطر أو وجود أفكار لوجود نفس الظروف أو استعمال لغة أو تمثل واحتواء(٢).

وإذا كانت الجوانية تدعو إلى الأخلاق الرواقية لجيلنا فإن مهمتنا هى بيان حدود الدعوة المثالية لتهذيب الأخلاق، والانتقال من أخلاق المثال إلى أخلاق الطبيعة، ومن الرواقية إلى الأبيقورية بدل أن ندعى الرواقية فى خطبنا وإعلامنا ونحن نتستر وراءها على أبيقورية دفينة.

=إلا حيوانا متطوراً، وكان مصيره مصير البهيمية، وكان مآ له الموت المحقق. وإذن فقد أصبح وجودنا كله محبوسا فى الحياة الراهنة وجوهرنا محصورا فى حدود الحيوانية". "وذلك هو المآل الذى تجرنا إليه بعض الاتجاهات الفكرية الحديثة المخالفة مخالفة صريحة لاتجاهات الفكر الفرنسى على نحو ما وصفناها، ألسنا نرى بعض مذاهب التفكير الأوربية الأخرى وقد أحلت التصورية محل الروحية، والصيرورة الأبدية محل الخلق والروح اللا أخروية محل النفس الفردية؟ ألسنا نراها قد أفضت إلى إنكار وجود الله وإلى تأليه القوة الغشوم وإلى تقديس حاجات الأبدان؟ أليست بهذا قد إنحطت إلى مستوى الحيوانية الصرفة وأربت فى ذلك حتى على قدماء الدهريين والوثنيين ممن كانوا يعبدون الطبيعية ومظاهرها؟ ولكننا إذا اعترفنا مع الفكر الفرنسى بان الأكثر لا يمكن أن يأتى من الأقل وأن النظام لا يصدر عن الاضطراب ولا العقل عن الآلية ولا الانسان عن الحيوان إذن لوضعنا فى أصل كل شئ وفى أصول وجودنا مبدأ الكمال والحق والخير وهو الله، وإذن لأصبح للإنسانية معنى إذ تتجاوز الحيوانية بالعقل والحرية وتعلو عليها علوا لا متناهيا. وواجبنا أن نستعمل العقل وتلك الحرية لنتخلص بكل ما فى وسعنا من الحيوانية ولكى نرقى حثيثا إلى الله لأن كرامة الإنسان إنما تكون فى ذلك الجهد الموصول نحو اللامتناهى ونحو الكمال"، المصدر السابق ص٣٠ ـ ٣١ خاتمة الكتاب "أن نبين أن الفلسفة الحقة هى الفلسفة الروحانية"، شخصيات ص١٥٨.

(١) لمحات من الفكر الفرنسى. مكتبة النهضة المصرية ص ١٩٧٠ والكتاب مهدى إلى الصديق العلامة ج"ك بيرك. ويستشهد رائد الجوانية بعبارة تشارلز مورجان. وكتاب "الفلسفة الرواقية" مهدى إلى باريس مدينة العلم والعرفان

- Revue Thomiste, Paris,1959., Stoicisme et la penseé Islamique,
- Lights .. Stoicism and the Modern Thought, pp. 26 - 46.

وأيضاً : الفلسفة الرواقية، القاهرة ١٩٤٥، الفصل الثانى : الرواقية فى الإسلام ص ٢٢٨ ـ ٢٤٧.

وأخيراً تستعمل الجوانية تراثنا القديم فى دراسة الفكر الغربى وإظهار حلول جديدة لمشاكله. فتستعمل التراث الإسلامى لمعرفة أخبار الرواقية وأفكار الصوفية لتوضيح الأخلاقية الرواقية، وشرح كوجيتو يكارت بالرجوع إلى إنية ابن سينا أو إلى فلسفة اللغة العربية، وتحليل الوجود عند سارتر وهيدجر بالرجوع إلى علم الكلام عند المسلمين خاصة المتأخر منه عندما اصبح تحليل الوجود هو الغالب على الموضوعات الكلامية ذاتها(١). وكذلك تستعمل الجوانية تراثنا الفلسفى القديم وقواميسه ومصطلحاته لشرح موضوعات الفلسفة الحديثة ومسائلها عند ديكارت خاصة مما يثلج النفس ويعطى الإنسان الشعور بالإيمان والألفة بأن الفكر الغربى ليس بغريب عليه.

ولكن يظل الاشكال ماذا نختار من التراث الغربى وماذا نرفض؟ متى ننتقل من "تخليص الابريز فى تلخيص باريز" إلى" إنهيار الغرب" ومن "رواد المثالية الغربية"، إلى فلاسفة التاريخ ومفكرى الحضارة؟(٢).

١١- خاتمة : لقد ظلت الجوانية أسيرة الوعى الفردى للأسباب الآتية:

١- خروجها من الفكر الدينى وهو البعد الجوانى فى الإنسان، والنظرة الدينية للعالم نظرة فردية تقوم على "لئن يهدى اليك الله رجلا واحداً خير لك من الدنيا وما فيها"، وعلى أن الوعى الفردى سابق على الوعى الإجتماعى، وعلى أن حركة التاريخ مرهونة بالوعى الفردى المتمثل فى ظهور الأنبياء، أو فى أهل الكهف، أو فى البقية الصالحة، أو فى ﴿وقال رجل من آل فرعون يكتم إيمانه﴾.

٢- تأصيلها فى تراثنا الصوفى، والتصوف أيضاً نزعة فردية تهدف إلى إنقاذ الفرد بعد استحالة إنقاذ الجماعة. وتقوم على القيم الفردية وأخلاق البطولة، وعلى

---

(١) "ولكنى أحسب أن قراء العربية ممن لهم إلمام ببحوث علم الكلام سيجدون فى قراءة "الكينونة والعدم" جوا فكريا شبيها إلى حد كبير مع إختلاف الزمان والمكان بالجو الذى كتبت فيه مؤلفات الشهرستانى أو الايجى أو اللقانى. وفى اعتقادنا أنه كان من الممكن لسارتر أن يقرا كتاب "المواقف" لعضد الدين الايجى قبل تأليف كتابه الكبير فر بما كان يجرى فيه شيئا من التعديل لطراته وعلى أقل تقدير ما كان فيها متصلا بتحليلاته اللغوية والمستندة فى كثير من المواضع إلى اللغتين اللاتينية والألمانية. وربما كان يلحظ عندئذ الفرق الواضح بين منطق اللغتين ومنطق اللغة العربية وخصوصا فى نظرتها إلى مسألة الوجود ومسألة الماهية. لمحات من الفكر الفرنسى ص١٣٩. "هذه التفرقة (الوجود العام والوجود المتعين عند هيدجر) لاتبدو غريبة على : فالمفكرون الإسلاميون القدماء من المتكلمين والحكماء كانوا يفرقون بين وجود الأشياء فى الأذهان ووجودها فى الأعيان أو الوجود الذهنى والوجود العينى أو الوجود العام المطلق والوجود المشخص المشار إليه"، هيدجر : فى الفلسفة والشعر ص١٠.

(٢) أنظر مقالنا "موقفنا من التراث الغربى" فى قضايا معاصرة جـ ٢ ص ٣٠ ـ ٣٣.

الاتحاد الفردى بالمثال، والتجرد من العالم بعكس التشريع الذى يتأصل فى الجماعة، ويهدف إلى إقامة النظام فى العالم بالعمل فيه.

٣- تركيز المصلحين الدينيين جهودهم على قضية الوعى الفردى وأن نهضة المسلمين بعد ركود طويل مرهونة بيقظة الوعى الفردى، بل إن الوعى الإجتماعى عند إقبال والأفغانى هو وعى فردى مكبر وذاتية للأمة. فارتباط الجوانية فى نشأتها بحركة الإصلاح الدينى جعلتها قاصرة على مستواها، ومتمثلة لنظرتها.

٤- إرتباط الجوانية بالمثالية الأوربية جعلها أيضاً قائمة على الوعى الفردى. فالمثالية الأوربية كما وضعها ديكارت وكانط كانت رد فعل على غياب الوعى الفردى فى العصر الوسيط. وظلت بعد أن طورها شيلر وبرجسون والفلاسفة المعاصرون رد فعل على الوعى الفردى باعتبارها عقلانية خالصة. والمثالية الأوربية فى كلتا الحالتين ظلت أسيرة الوعى الفردى بالرغم من ظهور بوادر الوعى الاجتماعى عند اسبينوزا وفشته وهيجل وماركس وفلاسفة التاريخ.

٥- ظهور الجوانية فى فترة سادت فيها الليبرالية المصرية بعد أن ظلت التيار السائد منذ حركة الإصلاح الدينى وامتدادها فى السياسة والإجتماع. والليبرالية كأيديولوجية تزكى القيم الفردية وتبدأ من الوعى الفردى وتدعو إلى العقل والحرية والديموقراطية.

٦- ظهرت الجوانية من الطبقة المتوسطة وعبرت عن أيديولوجيتها التى تضع المشكلة الاجتماعية والوطنية وضعاً فرديا بإرجاع الأولى إلى فساد الأخلاق والثانية إلى غفو الضمير ومحاولتها التعبيرعن طريق التربية الفردية التى هى أساس التربية القومية.

٧- ظهرت الجوانية فى فترة من تاريخ مصر ظهر مفكروها وقادتها كالنجوم الزاهرة فى مجتمع ناهض بدأ التعليم فيه ورجوع أعضاء البعثات وانتشار أقلامهم فى الصحافة الأدبية والسياسية. فالتركيز على الفرد هو فى حقيقة الأمر تركيز على الذات، وعلى التسابق على الزعامات، والتنافس على القيادات.

٨- عدم ظهور المشكلة الاجتماعية بوضوح كما أصبح الحال فيما بعد الثورة المصرية، والتركيز على مشكلة الوعى القومى الذى هو فى النهاية وعى ذاتى. بل إن الإقطاعى المستنير كان نموذجا للوعى الفردى فى عقلانيته وحريته وديموقراطيته.

٩- غياب العمل الحزبى الذى يحمل تبعة العمل الجماعى والدفاع عن الجماهير، وانحسار العمل الحزبى أيضاً فى دائرة الباشوات وانتقالهم من حزب إلى آخر أو انقسامهم وتكوين أحزاب مستقلة جعل التركيز على الأفراد وعلى الزعامات الفردية هو أساس العمل الحزبى وهو ما استمر فيما بعد الثورة المصرية وظهور الزعامة الفردية.

إننا لا يمكن فهم الجوانية دون الرجوع إلى الجيل الذى نشأت فيه. فقد ظهرت بعد الحروب الأوربية الثانية عدة محاور فى فكرنا القومى، معظمها ترتبط بمحاور أصلية فى الفكر الغربى، تهدف كلها إلى الإصلاح بالتركيز على بؤرة يعاد بناء فكرنا القومى إبتداء منها. وكانت الجوانية امتداداً للمثالية الغربية وتأصيلا فى تراثنا الدينى بوجه خاص والاصلاحى بوجه أخص أحد هذه المحاور فى مقابل العقلانية الخالصة المرتبطة بالاعتزال، أو السلفية الخاصة المرتبطة بالأشعرية، أو الوضعية الصرفة المجتثة الجذور من التراث بالرغم من وجودها فيه سواء فى المنطق أو فى الاجتماع أو فى علم النفس، أو التكاملية فى العلوم الاجتماعية عامة وفى عالم النفس خاصة، أو الوجودية والنزعات الإنسانية سواء ربطناها بتراثنا الصوفى والأدبى أو ظلت إمتدادا للمحور الأوربى.

إن مهمة جيلنا تتميز بوضوح أكثر، ويحدد موقفه الحضارى بتميز أكثر، وهو أنه جيل ذو مهام ثلاث : إعادة بناء تراثنا القديم على حاجات العصر ومتطلباته، أخذ موقف من التراث الغربى باعتباره أوربيا صرفا وفى إطار التمايز الكلى بين الحضارات، التنظير المباشر لواقعنا من أجل خلق ثقافة وطنية تمتد جذورها فى تراثنا القديم الذى مازال حياً فى شعور الجماهير، يوجه سلوكها، ويحدد تصوراتها للعالم ويمدها بقيمها من أجل خلق أيديولوجية وطنية حاولت الجوانية وضع بذورها.

فتحية الى الرائد وأهلا بأجياله.

(٥)

من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية

تحية إلى وحوار مع

توفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١)(*)

١- الحوار بين الأجيال

إن الحوار بين الأجيال هو سبيل التراكم الفلسفى، وبلورة الوعى التاريخى من خلال تكوين التراث الفلسفى. ولما كان كل جيل ينقل أو يبدع فى ظروفه الخاصة، وكانت الظروف تتغير من جيل إلى جيل، تغير النقل، أى مذهب ينقل ؟ وتغير الإبداع ، فى أى طريق يبدع؟ ليست مهمة الجيل اللاحق تكرار الجيل السابق، فالظروف لا تبقى. وإن ظهر التكرار تحولت الفلسفة إلى ملخصات وشروح بعيدة عن الواقع الذى تتحكم فيه أما ثقافة الآخر المنقولة أو ثقافة القدماء المنقولة كذلك. فيصبح الواقع محاصرا بين نقلين، ويئن الحاضر بين نقل من المستقبل، ونقل من الماضى، وتنشأ ازدواجية الثقافة. يغترب الواقع عنها، وتغترب هى عنه.

وقد يؤدى الحوار إلى التطوير من داخل المذهب كما طور أفلاطون سقراط فى نظرية المثل، وكما طور الديكارتيون ديكارت باستثناء اسبينوزا، وكما طور الكانطيون كانط، والهيجليون الجدد هيجل، وفلاسفة الوجود ظاهريات هوسرل. وقد يؤدى الحوار إلى القلب الجذرى، والتحول من المذهب إلى نقيضه كما حاور أرسطو أفلاطون، وكما حاور اليسار الهيجلى هيجل. وكلاهما نقل للفلسفة من جيل إلى جيل طبقا لمقدار التغير، وشدة الحاجة، وتأزم الموقف. فى الحالة الأولى يحدث تغير نسبى فى المذهب طبقاً لتغير نسبى فى الظرف. وفى الحالة الثانية يقع تغير جذرى فى المذهب، قلبه رأسا على عقب طبقا للتغير الجذرى فى الظروف(١).

(*) الكتاب التذكارى للمرحوم الأستاذ الدكتور توفيق الطويل، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٥-٩٧

(١) أنظر دراساتنا السابقة عن أساتذة جيلنا : "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى" فى "دراسات فلسفية" مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩ ص٤١١ ـ ٤٦٦. وايضاً فى "دراسات إسلامية" الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ص٣٤٧ ـ ١٩٢، "العقل والإصلاح" تحية إلى محمود قاسم فى ذكراه العشرين، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٣ص ١٩٩-٢٣٤ وأيضا "الجديد فى القديم" تحية إلى وحوار مع محمد عبد الهادى أبو ريدة. وكلها منشورة فى هذا الكتاب.

وينتمى توفيق الطويل إلى جيل تلاميذ مصطفى عبد الرازق. تخرج فى الجامعة فى ١٩٣٤. دفعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، ونجيب محفوظ، الدفعة السادسة منذ نشأة الجامعة المصرية فى ١٩٢٥. كانت دفعة إسلامية مثالية مثل أستاذهم، وقد صوره نجيب محفوظ فى "القاهرة الجديدة" فى شخصية مأمون رضوان، الأخوانى المثالى الذى يرى فى الإسلام عزة المسلمين، وحلا لمشاكل المجتمع المعاصر.

وقد ظهرت هذه المثالية أيضاً عند باقى تلاميذه: محمد مصطفى حلمى، وأبو العلا عفيفى، ومحمد على أبو ريان فى التصوف، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة فى علم الكلام، وعثمان أمين فى محمد عبده أستاذ مصطفى عبد الرازق والذى طور رؤيته الخاصة فى "الجوانية"، وإبراهيم بيومى مدكور فى الفلسفة، وأحمد فؤاد الأهوانى فى التربية والتعليم، وكان على سامى النشار أكثر قدرة على تطوير فلسفة الأستاذ ليس فقط من الداخل كتنويع عليه بل أيضاً قلبا له رأسا على عقب فى توجيه الأستاذ له إلى علم أصول الفقه أى أولوية الواقع على النص فى "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ"، وفى المصالح المرسلة، وفى علم القواعد الفقهية الذى يعبر عن روح الواقع ، " لا ضرر ولا ضرار" ، "الضرورات تبيح المحظورات"، "درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح"⁽¹⁾.انقلب التلميذ أشعريا عائدا إلى الإسلامية المثالية إلى جبة الأستاذ، وليس إلى عقله فى "نشأة الفكر الإسلامى"، وتحول من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين⁽²⁾.

أثرت هذه الثنائية فينا. فكنا نحن الإخوان أنصار المثالية العقلانية الصورية. وكان الشيوعيون أنصار المادية الوضعية الوصفية التقريرية. كنا على حق، وكانوا على باطل. نحن المؤمنون وهم الملحدون. نحن الوطنيون الذين يخرجون من ثقافتهم وبيئتهم، وهم الخونة الذين يمزجون من ثقافة الغرب، عملاء الاتحاد

---

(١) أنظر دراستنا "الوحى والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، فى ندوة مواقف الإسلام والحداثة، دار الساقى، لندن ١٩٩٠ ص١٣٣ ــ ١٧٥. وأيضا هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ جـ١ص١٧-٥٦

(٢) إستمرت روح مصطفى عبد الرازق فى على سامى النشار فى رسالته للماجستير "مناهج البحث عن مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى"، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧ ثم حدث القلب فى "نشأة الفكر فى الإسلام "، ثلاثة أجزاء، دار المعارف ١٩٦٩. ثم أستمرت من جديد فى رسالتى "مناهج التفسير فى علم أصول الفقه" القاهرة، باريس ١٩٦٥ (بالفرنسية) وهى رسالتنا الرئيسية للدكتوراة، وعند بعض طلابى مثل "المقاصد فى علم أصول الفقه" للدكتور فهمى علوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠ "التعليل فى علم أصول الفقه" لرابح مراجى (الجزائر)، ونزمع أن نعيد كتابة الرسالة الأولى بعنوان "من النص إلى الواقع" بعد أن أعيد بناء علوم الحكمة فى "من النقل إلى الإبداع". وعلوم التصوف فى "من الفناء إلى البقاء".

السوفيتى. كنا الملائكة وكانوا الشياطين. كان اليمين آنذاك هو المؤمن، واليسار هو الملحد.

وشتان ما بين الجيل الثالث الحالى والجيل الثانى الذى تعلم من الجيل الأول. غابت القضية، وضاعت رسالة الجامعة. ضاقت الحياة بهذا الجيل، واشتدت الأزمة الاقتصادية. إستقلت الدول العربية، وأنشأت الجامعات، وتراكمت ثروة النفط. فبدأ جيل الإعارات للكسب من الخارج، وتأليف الكتب المدرسية المقررة للكسب من الداخل، وتأليف كتب على مستوى ثقافة النفط وإسلام السلطان، وفقه الحيض والنفاس، وعقائد الجنة والنار. ولما شعر الطلاب أن الأساتذة قد باعوا قضية العلم وتخلوا عن البحث العلمى بحثوا لهم عن طريق آخر، أيضاً فى نفس الظروف، والصغار أولى بالضد من الكبار، فاتجهوا إلى العمل اليدوى الحرفى، أو إلى الهجرة، أو إلى الانخراط فى شركات الانفتاح وخدماته. وإن كانوا أصحاب قضية اتجهوا إلى الجماعات الإسلامية، ففيها يتم تفريغ الهم، وتخفيف الكرب، والتعبير عن الغضب، والثورة على المجتمع، والخروج على النظام، وتذكير الناس بالبطولة التى ضاعت، وبالوطن الذى تم بيعه. وإذا كانوا لا من هؤلاء ولا هؤلاء، عاجزين عن الهجرة إلى الخارج أو التأقلم مع الأوضاع اتجهوا إلى نوع آخر من الهجرة، الهجرة إلى الداخل، لا إلى الدين والعمل السرى بل إلى الإدمان لعلهم يجدون فى الغيبوبة الحلم الضائع.

والقضية الآن هو المسار من الجيل الحالى إلى جيل المستقبل. هل مازالت مدرسة مصطفى عبد الرازق موجودة؟ هل يستطيع تلاميذ التلاميذ الاستمرار فيها، استئنافا للمثالية الإسلامية عند الأستاذ أو تطويرا لها فى المثالية المعتدلة عند التلميذ، أو قلبا لها رأسا على عقب عند تلميذ التلميذ من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية ؟ هل يستطيع ما تبقى من جيل التلاميذ الاستمرار فى روح المدرسة الأولى، ومقاومة الغالبية العظمى من جيل الاعارات فى شبه الجزيرة العربية، والتأليف المدرسى، وكتب التربية الدينية وخطب الوعظ والإرشاد؟ هل تستطيع روح الجامعة المصرية أن تبقى منذ تأسيسها فى ١٩٢٥ ونحن نشارف على نهاية القرن؟ هل يمكن للإبداع الأول أن يستمر بالرغم من تغير الظروف؟ كانت الجامعة المصرية الأولى تجسيداً لثورة ١٩١٩ فإلى أى مدى استطاعت ثورة ١٩٥٢ أن تستأنف روح الثورة الأولى فى تطوير الجامعة ومدارسها الفكرية الأولى؟ وهل انقلبت الثورة الأخيرة على نفسها فى السبعينيات والثمانينيات، وانعكس ذلك على الجامعة بخلق جامعة مضادة كما تبدو الآن فى مشاريع الجامعة الأهلية، والجامعات الخاصة، والتعليم المفتوح، والانتساب الموجه؟

لقد تعرفت على المثالى المعتدل فى ١٩٥٢ فى درس الفلسفة العامة للسنة الأولى بقسم الفلسفة، سنة الثورة والأخوان . يتكلم واقفا، يذرع المنصة ذهابا وإيابا، ومكبر الصوت فى يده فى مدرج ٧٨ (مدرج مصطفى عبد الرازق حاليا). قامته طويلة. ووجهه أبيض، ويشع مثالية ونوراً. يتكلم فى نظرية المعرفة فينصر العقلانية على الحسيين، والمثالية على التجريبيين. ويتكلم فى نظرية الوجود فيتحدث عن الوجود العام، الوجود الشامل، الله الواحد، وينصره على الوجود المادى الجزئى الحسى المتكثر. ثم يضيف مبحث القيم، الحق والخير والجمال، وينصر الاتجاه المعيارى على الاتجاه الوصفى، ويؤيد ما ينبغى أن يكون على ما هو كائن. فالحق حق فى كل زمان ومكان، والخير لا يتغيربتغير العصر والأوان. والجمال جمال عند كل الأفراد والشعوب. ثم يضيف قيمة الدين، ما ينبغى أن يكون عليه الدين، الإسلام الحق، وليس الدين كما يمارسه الناس، الدين الاجتماعى. نشأ فى ذهننا هذا التقابل بين المعيار والوصف، بين العموم والخصوص، بين الواجب والعادة. وكنا قد انتسبنا إلى الأخوان المسلمين نجد فى المثالية خير برهان على صدق الإيمان. كان المدرج مملوءا، وكان النقاش فيه مع الأستاذ صعباً ونادراً، وفيم نناقش وقد لمس شغاف القلوب؟ كنا نحلق معه فى المثال وكأننا فى محراب. كان الأسلوب العربى الذى يتميز به الأستاذ موسيقى فى الآذان. كان لا يتكلم إلا الفصحى. وعجبنا لهذه القدرة على الخطابة والالقاء. سمعنا جرس اللغة ونعمنا بموسيقاها. إعتززنا بأنفسنا، عرباً لغة، ومسلمين ثقافة، وفلاسفة أحرارا.

وفى درس علم الأخلاق فى السنة الثانية عام ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤ كنا أكثر قربا من الأستاذ، العدد أقل والمدرج أصغر. تخصص الفلسفة يبدأ من الثانية، والقاعة ٦ (قاعة محمد صقر خفاجة حالياً). كنا قد نضجنا، واتبع معنا أسلوب القراءة والمراجعة والنقاش. محاضراته فى كتبه. وكان قد صدر له على التو "مذهب المنفعة فى الأخلاق". وكنت أقوم بالقراءة والمراجعة. فلم يهتم باقى الطلاب إلا بالمحاضرة، يكتبونها ويحفظونها ويمتحنون فيها ثم ينسونها. كنت أجد أسلوب الترجمة واعتمادا على كتب مختصرات الأخلاق الغربية مثل كتب سدجويك وغيره. وأحيانا أجد بعض الاضطرابات والتناقض، أصارحه به أمام الطلاب. ويعتذر الأستاذ بأنه لم يحسن التوفيق بين الترجمات والمواقف والحجج. كنت موزعا مثله بين المثال والواقع، بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، بين الله والعالم، بين الملاك والشيطان، بين النفس والبدن، بين الآخرة والدنيا، بين الإخوان والثورة. ولما كنت إخوانيا مثاليا كان يستهوينى هذا التقابل وهو ما ظهر بعد ذلك تحت أثر التعذيب والهوان فى "معالم فى الطريق"، بين الإسلام والجاهلية، بين الإيمان والكفر، بين الحق والباطل، بين الله والطاغوت.

ثم اختلفت معه فى بحث أعمال السنة فى تعقيبى الأخير وتعظيمى للصحابة الخلفاء الثلاثة الأوائل باستثناء عثمان، وتفضيلى عليا عليه. فكتب تعقيبا على تعقيب يرد الاعتبار لعثمان الذى ولى أقاربه، ونفى أباذر. كانت الثورة قد بدأت فى نفسى، وباحساسى بالعالم والناس. فرحت بثورة مصدق وطرد الشاه وتأميم البترول. وافترقت عن الإخوان هذا العام تقريبا فكريا فى ١٩٥٤ بعد معاداتهم لمصدق لصالح الكاشانى، وعيبهم عليه صلاته بالشيوعيين وإن لم أفترق عنهم اجتماعيا وإنسانيا. كنت أجمع التبرعات لأسر المعتقلين. المثال مثال، والواجب واجب(١).

كانت صورته فى ذهننا مازالت الوداعة، والتسامح، والمحبة، والتعاطف، والتواضع. كان يجسد فى سلوكه وابتسامته مثله العليا. وقد شهد بذلك أستاذه مصطفى عبد الرازق فى تقديمه، "تفسير الأحلام"، عرف وداعته، وعقله، وحياته، وسكونه، وهدوءه، وصوته الخافت، وعكوفه على الدرس، وفصاحته، وبيانه، وخطابته، وتأثيره على الناس، وسمته، وذكاءه، وحياءه ورزانته، وعقلانيته، وحبه للكمال، وازدياده للعلم، وتواضعه. ومدح عقلانيته التى تجاوزت صوفية الأستاذ واعتزاله الذى قابل أشعرية الأستاذ، وعلمه، وتفسيره بالعلل على نقيض الأستاذ الصوفى الالهى المؤمن بالمعجزات والكرامات(٢). كان زوجا وأبا مثاليا. يهدى "أسس الفلسفة" إلى زوجته التى وفرت له حياة كريمة، وكونت له أسباب الصفاء والاطمئنان، وبذلت من جهد وعون(٣). كما أهدى "مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق" إلى وحيده حسام الذى كان يجد فى صحبته وبراءة نفسه وصفاء حبه ما يرضيه ويرضاه(٤). وقد أهدى أيضا كتاب "قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية

---

(١) انظر "محاولة مبدئية لسيرة ذاتية" فى الدين والثورة فى مصر، الجزء السادس "الأصولية الإسلامية"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٢٠٧ - ٢١٩. وأيضا " الحرية والابداع، شهادة على العصر محاولة ثانية لسيرة ذاتية" فى هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ جـ٢ص٦٠٩-٦٦٧

(٢) يقول مصطفى عبد الرازق "الأستاذ توفيق الطويل أعرفه منذ كان طالبا بجامعة فؤاد ممتازا بوداعته وعقله وحيائه. يُرى ساكن الأوصال. خافت الصوت، عاكفا على الدرس، فإذا كتب كان أديبا، وإذا تكلم كان خطيبا. كان يعده التأثر الخطابى صوت خلاب، وسمت جذاب، وذكاء وثاب ... لا يزال صاحبنا حياً ذكيا رزينا .. ليس خطيبا همه أن يهز المشاعر ويحرك أعواد المنابر، لكنه باحث مدقق، ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم.. أدخل عليها بعد ذلك تعديل وتكميل دلالة على الاتسام إلى الكمال، والبعد عن الفتنة بعمله والغرور. وكلما ازداد علم العالم ازداد تواضعه. وكلما ازداد تواضعه ازداد علما"، تفسير الأحلام، مكتبة الأداب، القاهرة ١٩٤٥ ص ٨-٩.

(٣) "إلى زوجتى. فى ظل حياة كريمة كفلت لها أسباب الصفاء والاطمئنان أعددت هذا البحث، وبفضل ما وهبت من جهد وقدمت من عون حتى بعد أن رأى النور ابننا حسام تيسر ظهور هذا الكتاب على هذه الصورة. فإليك أهدى هذا الجهد، تقديرا لفضلك، وعرفانا بجميلك"، "أسس الفلسفة، النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٢. ص٣١.

(٤) "إلى وحيدى حسام. مامسنى ضر ولا أصابنى ضعف إلى وجدت فى براءة نفسك وصفاء حبك ما يردنى إلى اطمئنان النفس، ويشيع الرضا فى كيانى طولا وعرضا .. فإليك أهدى هذا الجهد أثرا من فضلك، نضج فى ظل حبك"، مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٣، ص٣.

والإسلام" إلى أسرته، زوجته، وابنه، وابنته، وزوجها، وحفيدته، واجدا فيهم صفاء النفس، وحنان المشاعر(١). وتوجد تعليقات من الطالبات على صفحات كتبه تكشف ليس فقط عن إعجاب بالأستاذ بل تعبر عن تمنيات أن يكون هو زوج أحداهن المفضل، مدحا لجماله وإعجابا بمثاليته. ثم يغرن من بعضهن البعض، ويتنافسن عليه! أما البعض الآخر فيلعبن دور الكبار ويسفهن آراء الصغيرات المراهقات(٢). وكنا نعجب ونحن طلاب على خلاف وقع بين وبين أحد الأساتذة حول كرسى الفلسفة الإسلامية حتى وصل الأمر إلى القضاء، والتشابك بالألفاظ وتبادل مقالات الاتهام، مضطرة هذا الوديع إلى أن ينزل إلى مستوى العصر والأحقاد.

وتفرقت بنا السبل، كل فى طريقه حتى ١٩٦٦ بعد عودتى من فرنسا. وأثناء تعيينى بالجامعة والاصطدام بالقوانين واللوائح طال الانتظار. ذهب معى إلى رئيس الجامعة لنعرض عليه الأمر. فما يقدر على امتناع الواقع إلا المثال. قبل رئيس الجامعة تدخل المثال وعضده بمثال آخر. ولم يتم التعيين بالرغم من توافق المثالين. فما أسهل المثال، وما أسهل اتفاق المثال مع المثال، والواقع لا يتغير قيد أنملة. وغيرت الطريق. وبدأت بتغير الواقع، نقل درجة من قسم إلى قسم بموافقة القسمين والعميد ورئيس الجامعةِ ووزير التعليم العالى ووزير الخزانة! عاماً بأكمله قضيته لتحريك الواقع بتحريك التوقيعات من مسؤول إلى مسؤول.

وسمعت أنه ذهب إلى أندونيسيا مستشارا ثقافيا فى بلد إسلامى ليغذى فيه روح المثالية. وفى فترة تدريسى الأولى ١٩٦٧ ـ ١٩٧١ كان قد ذهب إلى الكويت ليبشر أيضاً بالمثالية الإسلامية. فالإسلام يعطى الشرعية الممكنة للخليج، والمثالية تعطى الحكام ترفعا ونبلا، نفاقا وتسترا. وفى فترة تدريسى الثانية ١٩٧٥ ـ ١٩٨٢ زاملته فى الجامعة. وكنت أراه بين الحين والآخر، ونتبادل المؤلفات المهداة. لم يتغير، وكيف يتغير المثال؟ ولم يتطور؟ وكيف يتطور المثل الأعلى؟ رأيته مرة فى حاجة إلى التدريس فى وقت معين فى الصباح ولا يوجد له مدرج خال. فتنازلت له عن مدرجى وفاء للأستاذ. من حقه أن يستريح، ومن واجبى أن أتعب. حقه فيما يريد، وواجبى فى الوفاء.

وفى فترة تدريسى الثالثة ١٩٨٧ حتى رحيله عنا عام حرب الخليج الثانية فى ١٩٩١ تفرقت بنا السبل من جديد. كان نشاطه يقتصر على الإشراف على

---

(١) "إلى أسرتى. زوجتى احسان، وابنى حسام، وابنتى منى، وزوجها مهندس شريف غنيم، وابنتى الطفلة الحبيبة نهلة، مع صفاء النفس وحنان المشاعر" ، الزهراء، القاهرة ١٩٩١ ص٦.

(٢) توجد تعليقات مثل : "توفيق الطويل أجمل واحد فى العالم"."الدكتور ت أ، أب مثالى وزوج مثالى"."مثالى يصلح للزواج فياحسن حظك يا مراته" ."ويا حسرتك يا من كتبت هذا يا غيورة"، "كلام خايب جداً وهايف". "اعرضوا عن جهل الصغار"، مذهب المنفعة العامة ص٣ (نسخة جامعة القاهرة).

بعض الرسائل مع مشرفين مشاركين آخرين يحملون عنه العبء. لا يكاد يخرج إلا للنزهة والمشى. كنت أزوره بين الحين والآخر، نتبادل المؤلفات، والحديث عن ماضى الجامعة وحاضرها. وكان يتمسح به بعض الأدعياء، يستغلون طيبته وكرمه فى الإشراف المشترك. كان آخر عهدى به عندما قدم المشرف المشارك رسالة دكتوراه لطالب تعتمد فى موضوعاتها وتبويبها على الماجستير، مادة علمية واحدة فى رسالتين لنيل درجتين وبجهد واحد. واعترض القسم، وأخذت الرسالة منه كى يكتب القسم تقريرا عن أوجه التشابه بينها وبين رسالة الماجستير المودعة بمكتبة القسم. ومرت الأمور كما يمر كل شئ فى مصر.

رحل عنا عام حرب الخليج الثانية ١٩٩١، ولم نستطع تكريمه بما يحق له من تكريم إلا بعد عام، بعد أن هدأت الحرب. وتذكرنا الأستاذ، وها هى ذكراه الثانية لمسة وفاء من تلاميذه الذين مازالوا يذكرونه كمثل أعلى لم يتخل عنه وربما لم يتخلوا هم عنه.

ولا يهمنا عرض أعماله، بين المؤلفات والترجمات والتحقيقات أو عرض الجوانب المختلفة فى شخصيته بل نقله من جيل إلى جيل، من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية، كما فعلنا سابقا مع الجوانية، ونقلها من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى. وتلك حياة الفلسفة عندما تتوالد التيارات والمذاهب، بعضها من بعض، على نحو جدلى، من الشئ إلى نقيضه إلى الجمع بين الشئ ونقيضه. تلك هى العلاقة الأبدية بين الأستاذ والتلميذ⁽¹⁾.

٢- من مباحث الفلسفة الثلاثة إلى الجبهات الثلاثة فى موقفنا الحضارى

لقد قدم الأستاذ كتابا نموذجيا هو "أسس الفلسفة". وهو مازال أفضل كتاب يمكن أن يعتمد عليه أى أستاذ فى تدريس الفلسفة العامة أو المدخل إلى الفلسفة. إذ يتضمن المباحث التقليدية الثلاثة فى أى كتاب مشابه فى التراث الغربى: نظرية المعرفة، ونظرية الوجود، ونظرية القيم. وإذا ما أراد الطلاب المباهاة بالعلم الغربى والمزايدة على التراث القديم فإنهم يعربون المصطلحات الغربية إلى الابستمولوجيا، والانطولوجيا، والاكسيولوجيا كما يفعل الشوام والمغاربة وكأنه بذلك يتأكد العلم. والحقيقة أن هذا التعريب يكشف عن مصدر العلم، وليس العلم، وهو التراث الغربى مما يدفع إلى البحث عن مصدر آخر حتى يعيد التوازن إلى العلم فى المصدر العربى الإسلامى. فإذا حدث هذا عن الأستاذ فإن حدوثه عند

---

(١) أخذت مؤلفات الأستاذ تاريخيا وموضوعيا فى آن واحد قدر الإمكان. زمانيا على التوالى وعلى التزامن من أجل إبراز الانتقال من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية.

الطلاب أولى، وهم حدث فى حاجة إلى التعالم والتفاخر والانفتاح على ثقافات الآخرين.

ويعرض الكتاب للفلسفة مجالا ومنهجا. وفى المجال عرض لنشأتها وتطورها، لمعناها وموضوعها وغيابها. وفى مناهجها عرض لمناهج البحث العلمى. ثم يبدأ مبحث الوجود أو ما بعد الطبيعة، ثم مبحث المعرفة، إمكانها وطبيعتها ومنابعها وأدواتها، ثم القيم ومشكلاتها: الحق (المنطق)، والخير (الأخلاق)، والجمال (علم الجمال).

ويبدو من المقدمة أن الإشكال الرئيسى فى الكتاب هو إشكال منهجى فى الفلسفة الغربية. كيف يكتب تاريخ الفلسفة، والصلة بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة، بين المذهب وتاريخ الفكر، بين الرأى الخاص والمذاهب الفلسفية، بين الذاتية والموضوعية. فقد أراد الأستاذ أن يكتب كتابا يجمل فيه أسس الفلسفة وأصولها مع توخى الدقة فى الدراسة وتحرى البساطة والوضوح دون ابتذال يجافى العلم. وهو كتاب شامل ومحيط، ينأى عن السطحية، ويناقش المذاهب دون تحيز ولا تعصب. فلا يوجد مذهب كامل. لكل مذهب محاسنه وعيوبه. لذلك نقض الوضعية المنطقية التى تكفر باقى المذاهب، وتضيق ذرعا بالخلاف فى الرأى مثل آير الذى يعتبر كل فلسفة خارج إطار مذهبه لغوا. لن يختفى النزاع بين الفلاسفة أو الخلاف فى الرأى. لذلك يعرض الكتاب مجرد نماذج للفكر البشرى لما يعرض له من إشكالات. وبهذه السماحة يستقبل الكتاب تناقض المذاهب ونزاع المدارس، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق فى صاحبه. وللوضعيين فى هذا دينهم وللأستاذ دينه(١). وقد اقتضت الموضوعية والأمانة وضع كشاف بأسماء الاعلام وكشاف ثان لأهم المدارس والمذاهب، وكشاف ثالث لترجمة أهم المصطلحات، وثبت فى آخر كل فصل بالمراجع فيه زيادة على ماذكر فى الهوامش.

وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفكر الشامل، لا فرق بين عصر وعصر، حضارة وحضارة. لذلك رفض الأستاذ اقتراح حذف الفلسفة القديمة والاكتفاء بالمعاصرة ـ مشكلة مقدمة الطبعة الثالثة ـ بداية بنموذج عصر النهضة الأوربى والنفور من الماضى واستئنافا عند ديكارت، وبيكون، وليبنتز، وكوزان حيث حدث رد فعل من أجل رد الاعتبار إلى الماضى. لقد استوعب تاريخ الفلسفة العصور كلها متجاوزا قطيعة عصر النهضة مع أرسطو والكنيسة. يستحيل إذن إغفال الماضى فى الفلسفة وإن أمكن ذلك فى العلم. تبدو أصالة الفلسفة فى كل عصر كما يبدو دورها فى تحرر الفكر والمجتمع. تاريخ الفكر هو تاريخ الحرية، وكأن الغاية من الكتاب "أن

---

(١) أسس الفلسفة : دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٧ الطبعة الخامسة ص١٢ ـ ١٦.

يتكفل هذا التراث الغني الخصيب بإثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والابداع"(١). لذلك يضم الأستاذ الفكر الشرقى القديم مع الفكر الغربى نقدا لمفهوم المعجزة اليونانية مبينا أهمية مصر القديمة، وحضارة ما بين النهرين توخيا للموضوعية والحياد، ولأخذ وجهة نظر مغايرة للغرب وتوسط مركز العالم وتاريخه. وهو بذلك يسد فراغا فى المكتبة العربية" وأن يكون فى منهج البحث الذى اصطنعته فى دراسة مسائله عرضا ومناقشة ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه وإصداره"(٢).

ولا يكتفى الأستاذ بهذه الموضوعية خارج المركزية الأوربية ضاماً حكمة الشرق القديم، ولكنه أيضاً يأخذ موقفا نقديا من الفلسفة الغربية، ويخصص تعقيبا، واحدا أو أكثر، فى نهاية كل فصل تقريباً لمناقشة كل مذهب ونقده والإدلاء فيه برأيه. وهو على وعى بالتمايز بين وضعه كمؤلف مصرى وبين وضع المؤلف الغربى. وكان التعقيب فى الطبعات الثلاثة الأولى بابا خامسا عن الفلسفة الإسلامية ومجالاتها فى علم الكلام، والتصوف باعتبارهما يدخلان فى الفلسفة الإسلامية. ثم حذف هذا الباب وتم الاكتفاء بالتعليق الفلسفى الصرف مما يدل على ازدواجية الثقافة، وازدواجية مصادر المعرفة عند الباحث العربى الموجود بين ثقافتين(٣). مرة يضع الفكر الإسلامى فى ثنايا التراث الغربى طبقاً للمركزية الأوربية، ومرة يفرد له قسما خاصا زائدا هامشيا وإضافة خارجية، ومرة يحذف هذا القسم ويتم توسيع الفلسفة الغربية بحيث تشمل باقى الفلسفات الشرقية والإسلامية. ويبدو هذا التذبذب فى كتابة التواريخ بالميلادى. فتوفى ابن حيان فى ٨٣١م. والبلخى، فى ٩٩٥م، ومرة بالهجرى، ومرة بكليهما. وهذا كله يدل على الحاجة إلى منطق حضارى محكم يؤسس العلاقة بين التراثين الإسلامى والغربى، بين تراث الأنا، وتراث الآخر(٤).

ومع ذلك، يبدو التراث الإسلامى مقحما ومضافا على التراث الغربى. فالتراث الغربى هو الأساس، والتراث الإسلامى مجرد هامش وتعليق عليه. وفى نفس تحقيب الغرب. ووضع التراث الإسلامى فى الفكر الوسيط مع أنه عصرنا الذهبى. ويبدو ذلك فى الأبواب والفصول التى منها يتكون الكتاب. ففى الباب الأول، الفلسفة مجالا ومنهجا، وفى الفصل الأول، مجال الفلسفة وتطور معناها قديما وحديثا، يشار إلى التراث العربى عند الكندى وتعريفه للفلسفة الأولى،

---

(١) المصدر السابق ص٢٤.

(٢) المصدر السابق ص١٦.

(٣) المصدر السابق ص١٥.

(٤) المصدر السابق ص٢٥ ـ ٢٩ (مقدمة الطبعة الرابعة).

والفارابى وتعريفه للفلسفة، وابن سينا وتعريفه للحكمة وأقسامها، ولابن رشد وتعريفه للفلسفة(١). وفى الحديث عن غاية الفلسفة يحال إلى حكمة الشرق القديم وفلسفة اليونان، وفى العصور الوسطى فى أوربا يشار إلى التراث العربى والتصوف العربى، تحقيق السعادة بالفكر عند الفارابى، وابن سينا وابن طفيل من الحكماء وعند ذى النون المصرى، وأبى يزيد البسطامى، والحلاج، والغزالى، وابن عربى من الصوفية(٢). وفى الفصل الثانى من نفس الباب عن فلسفة العلوم ومناهج البحث العلمى تتم الإشارة إلى البحث التجريبى العلمى فى التراث العربى، ومنهج الاستقراء التجريبى عند ابن حيان وابن الهيثم. ويبين كيف قضى الطب على الكهانة والشعوذة والسحر، واستعان بآلات مع نماذج من طب ابن سينا والرازى. كما اعتمد البلخى على الاستقراء فى الفلك. وأقام ابن يونس المصرى مرصده فى جبل المقطم. وأسس ابن الهيثم علم الطبيعة وجابر بن حيان علم الكيمياء. وقد سمى ابن الهيثم التجربة الاعتبار، وجمع بين الملاحظة والقياس الصورى(٣) . كما أبدع العرب فى الرياضيات، واشتق اسم الجبر من الخوارزمى (اللوغارتمات). وأقاموا حساب المثلثات مستقلا عن الفلك. وفى الباب الثانى عن مبحث الوجود أو الانطولوجيا، وفى الفصل الثانى عن ما بعد الطبيعة فى نظر خصومه عرضا ومناقشة، يشار إلى عداء بعض المفكرين العرب للفلسفة، ونقد الغزالى للتفكير الفلسفى، ومناقشة خصوم الفلسفة من العرب، وخطورة المنطق على العقيدة، وتحريم الفلسفة، ومعاداة ابن تيمية وابن القيم لها(٤). وفى الفصل الثالث عن منابع المعرفة، وأدواتها يشار إلى منابع المعرفة عند الصوفية وكأنهم فى العصور الوسطى، وتقابل المعرفة الحدسية مع المعرفة العقلية(٥). وفى الباب الرابع والأخير عن الاكسيولوجيا أو القيم العليا يشار إلى المنطق عند مفكرى العرب، وإلى نفور العرب المتزمتين منه(٦). ويؤرخ لترجمته وشرحه عند الفارابى، واخوان الصفا وابن سينا ثم نقده عند ابن تيمية، والسيوطى، وإحراق كتب المنطق فى الأندلس، وفتاوى ابن الصلاح فى تحريمه، وعدم الحاجة إليه عند ابن خلدون، والسبكى. ويسميه التراث العربى والعلم العربى أسوة بالمستشرقين، ونظرا لاتساع الموضوع واستقلاله عن التراث الغربى فإنه يعد بالتأليف المستقل فيه(٧) . هو مشروع نهضة ولكن من خلال ثقافة غربية، وفى إطار غربى، وتوجه غربى.

---

(١) المصدر السابق ص ٥١ ـ ٥٣.

(٢) المصدر السابق ١٢- ١٢٣.

(٣) المصدر السابق ١٩٧ ـ ٢٠١.

(٤) المصدر السابق ص ٢٦١ ـ ٢٦٥ ص٢٨٢ ـ ٢٨٤.

(٥) المصدر السابق ص٣٦٨ ـ ٣٧٢.

(٦) المصدر السابق ص ٤١٦ ـ ٤٢١.

(٧) "وحسبنا الآن هذا فإن فى عزمنا أن تفرد للعلم وفلسفته فى تراث العرب كتابا مستقلا "،المصدر السابق ص٢٠١.

ويبدو المنظور الغربى للفلسفة فى باقى مؤلفات الأستاذ الفلسفية مثل "الفلسفة فى مسارها التاريخى" وكذلك فى "مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة"، وفى كتب الفلسفة المقررة على الثانوية العامة : "مسائل فلسفية" و"مشكلات فلسفية" بالاشتراك مع آخرين (١). وتدخل بعض الترجمات فى هذا الإطار مثل "الدين والفلسفة والتاريخ" لكليمانت وب. فإذا شعر الأستاذ بأنه لا ينتمى إلى الحضارة التى ينقل عنها فإنه سرعان ما يعود إلى الموروث ينقل منه ويحاوره مع الوافد. فيعرض نشأة تاريخ الفلسفة فى الإسلام وتطوره إكمالا للرؤية بين الآخر مركزا والأنا هامشا، ودون مزج عضوى بين الاثنين ربما لغياب الواقع المعاش وتحليله، ومعرفة أهدافه ومقاصده وهو الواقع الذى يتفاعل فيه وينصهر الوافد والموروث فى إبداع جديد. وهذا ما حدث أيضا فى محاولته مدخل لدراسة الفلسفة فى "العرب والعلم" عندما يتم استعراض تاريخ الفلسفة كما هو الحال فى المؤلفات الغربية، مجالها ومناهجها، وعلاقة الفيلسوف ببيئته، وتاريخ الفلسفة بين العلم والفن، وأمانة المؤرخ، وبدايته عن اليونان وتطوره فى أوربا الحديثة، ونقائضه فى التعصب والتحزب، ونضجه على يد الألمان فى القرن التاسع عشر، وحركة تاريخ الفلسفة فى القرن العشرين، ورد الاعتبار للماضى بعد قطيعة عصر النهضة معه. ثم يلحق تاريخ الفلسفة فى الإسلام بتاريخ الفلسفة فى الغرب، باختصار ودون إحالات إلى المصادر أو المراجع وكأنه اضافات هامشيه على تاريخ المركز، وجودها وعدمها سيان (٢).

والآن إلى أى حد يمكن لجيلنا نقل هذا القسمة الثلاثية التقليدية التى نشأت فى الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة عندما بدأت القطيعة مع الكنيسة وأرسطو والبدء بالواقع عاريا من أية نظرية، فوضع الوعى الأوربى مشروعا معرفيا، وموضوعا للمعرفة، ونظرية فى القيم كبديل عن النظام المعرفى القديم - إلى أى حد يمكن نقل هذه القسمة الثلاثية إلى قسمة أخرى تعبر عن لحظتنا الراهنة فى حضارتنا الخاصة وفى ظروفنا المغايرة؟ لقد بدأت الفلسفة الغربية بعد القطيعة مع الماضى الكلى الشامل بعقلية "إما ... أو"، المعرفة إما حسية أو عقلية، الوجود إما خاص أو عام، جزئى أو كلى. القيم إما متغيرة أو ثابتة، متطورة أو معيارية. وتم تدوين ذلك فى كتب الفلسفة العامة. ثم ترجمناها نحن، وحسبناها الفلسفة العامة فى ذاتها، لكل العصور والحضارات، مع أنها فلسفة عامة نشأت فى بيئة خاصة، فى مجتمع خاص لظرف خاص. فأخرجنا الجزء من الكل وعممناه على غيره. وبالتالى ساعدنا فى نشر أجزاء من التراث الغربى خارج حدوده، وطمسنا معالم الواقع.

---

(١) الفلسفة فى مسارها التاريخى، مجلة الجامعة المصرية للدراسات التاريخية، وأعيد نشره فى سلسلة "كتابك" دار المعارف، مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة، مجلة كلية الأداب. جامعة الاسكندرية.

(٢) العرب والعلم، النهضة العربية، القاهرة. ١٩٦٨ ص ٢٥٩ - ٢٩٦.

صببنا عليه طبقات من الفكر الغربى، غريبا عليه، فساهمنا فى التغريب، ولم نبحث فى الأصول القديمة كما بحث الغرب فى أصوله. نحن على مشارف نهضة، نبحث فيها عن فلسفة عامة، نبدأ فيها معالم النهضة، ونحدد بها موقفنا الحضارى.

ويتجلى موقفنا الحضارى أيضا فى مباحث ثلاثة: موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربى، وموقفنا من الواقع المعاش أو نظرية التفسير. هذا هو الذى يحدد نظريتنا فى المعرفة، الموروث أو الوافد ، ونظريتنا فى الوجود وهوالواقع المعاش، ونظريتنا فى القيم، وهوالصراع بين الموروث والمعاش، بين السلفية والعلمانية والخبز. لا يعرف الطالب إلا هذا الموقف الحضارى الذى يحاصره ويحصره، بين ما يأتيه من الماضى من خلال التربية، والثقافة، والاعلام، ودور النشر، وبين ما يأتيه من الغرب من خلال نشر الثقافة الغربية، وبين ما يعتلج فى قلبه من اغتراب عن المنقول إليه بصرف النظر عن مصدره وواقع أليم لا يستطيع السيطرة عليه: القهر، والفقر، والتخلف.(١)

٣- من ثنائية الموضوع إلى وحدة المنهج

وكما أن الفلسفة نوعان : مثالية وواقعية، عقلية وحسية، كذلك الاخلاق نوعان : معيارية ووصفية، صورية ومادية، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. هذا الوصف ليس فقط حكم واقع بل أيضا حكم قيمة. فالأخلاق المثالية الصورية المعيارية هى الأخلاق الحقة، والأخلاق الواقعية الحسية الوضعية المادية هى الأخلاق السيئة. مما يدل على الخلط بين علم الأخلاق والسلوك الخلقى، علم الأخلاق يصف ويحلل ويعلل ولا يقنن أو يشرح أو يقيم. يرصد ويبين ويوضح ظواهر السلوك ولا يقوم أو يصلح أو يهدى إلى الطريق السليم.

ويظهر ذلك بوضوح فى معظم المؤلفات الأخلاقية مثل "فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها"(٢). يصف فى هذا الكتاب الأخلاق عند القدماء فى العصر الهلليني، سقراط وصغار السقراطيين وأرسطو، ثم اليونان فى العصر الهللينستى، الرواقية والأبيقورية ومذهب الشك. ثم يعرض لفلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين فى العصور الحديثة، ويفصل النزاع بين الواقعيين والمثاليين. ثم يعرض لكل تيار، الواقعى أولا ويشمل مذاهب المنفعة الفردية، والمنفعة العامة، والتطور، والمدرسة الإجتماعية، والبراجماتية، والاشتراكية. والمثالى ثانيا، مذاهب الحدس، والحاسة الخلقية، والضمير، والواجب، والمثالية المحدثة.

---

(١) من أجل مزيد من الاطلاع على هذا الموقف الحضارى وجبهاته الثلاث انظر "مقدمة فى علم الاستغراب". الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٩ ـ ٢٢.

(٢) فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة ص١٩٧٦.

وتدور باقى المؤلفات الخلقية فى هذيه التيارين معا كتاريخ لعلم الأخلاق مثل "العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق". وتتأكد الثنائية بين اتجاه العقليين أو دعاة الفطرة والذى صدرت عنه مذاهب الحدسيين والمثاليين، واتجاه التجريبيين أو أتباع الاستقراء، والذى صدرت عنه مذاهب المنفعة العامة، والتطور، والمذهب العلمى، والمذهب الوضعى كما يبدو عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية، ومذهب الوضعية المنطقية(١). فالثنائية الأخلاقية مردها إلى ثنائية المعرفة، والصراع بين المدرستين المثالية والواقعية فى الأخلاق هو فى الأساس صراع بين الاستنباط والاستقراء. ويميل عرض المذهبين إلى الإيحاء بصدق المذهب الاول، المثالية، فأحكام الضمير مطلقة. والمثل العليا أفكار فطرية، والأفعال الخلقية مرهونة ببواعثها ومقاصدها لا بنتائجها.

ويكون التأليف الخلقى فى التيار المثالى وحده مثل "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" أو "المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق"(٢) أو فى التيار التجريبى وحده مثل "مذهب المنفعة العامة" لعرض مقدمات النفعية كما تبدو فى المنفعة واللذة والأنانية، ثم مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل، وأخيراً المنفعة الحديثة عند المذاهب التطورية أو لدى شخصيات مثل اسبنسر وسدجويك وديوى(٣). ثم يخصص دراسة مستقلة عن جون استيوارت مل أكبر ممثل لمذهب المنفعة العامة(٤). لم يؤلف فى المثاليين الملائكة بل ألف فى النفعيين الشياطين حتى يحكم الحوار مع الخصوم، ويبارز الأعداء، ويقضى عليهم. ويقسم مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق إلى ثلاثة أبواب: الأول فى مقدمات النفعية، تعطى لمحة عن الجو النفعى وبدايته فى مذهب اللذة الثنائى، والثانى مذهب المنفعة العامة فى صورته التجريبية النفعية عند بنتام، والنفعية عند مل، والثالث صور من النفعية الحديثة، النفعية اللاهوتية عند جاى وباليه، والنفعية التطورية عند اسبنسر، والنفعية الحدسية عند سدجويك، والنفعية العلمية البرجماتية عند ديوى ثم النفعية فى القرن العشرين. وفى "جون استيوارت مل" يتحدث عن سيرته وحياته ثم اتجاهات فكره فى السياسة والاجتماع، ويعطى نماذج فلسفته السياسية، وفلسفته الأخلاقية. ويعرض آراءه فى المنطق ومناهج البحث العلمى. وينتهى بخاتمة عن موقفه من الميتافزيقيا وبمختارات من نصوصه.

---

(١) العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق. مجلة أساتذة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الرابع عشر الجزء الأول، مايو ١٩٥٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٩.

(٣) القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، عالم الفكر، يناير مارس ١٩٧٦ المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق، العرب والعلم ص٢٩٧ ـ ٣٨٧.

(٤) جون استيوارت مل، سلسلة نوابع الفكر العربى، دار المعارف ، القاهرة.

وبالإضافة إلى التأليف فى التيارين، قام بترجمة كتاب سدجويك "المجمل فى علم الأخلاق"(١). وهو فى رأيه أفضل كتاب أخرج للناس فى تاريخ علم الأخلاق فى جامعة من أكبر جامعات الدنيا كمبردج. فكانت آثاره العلمية مصدرا لمصادر الأخلاق، ومن بين تلاميذه أساتذة هذه المادة فى كثير من الجامعات(٢). وتبدو ثنائية الموضوع فى هذا الكتاب، الأخلاق المعيارية فى مقابل الأخلاق التقريرية، ما ينبغى أن يكون فى مقابل ما هو كائن. أعطى الأستاذ الإنجليزى الأخلاق الأولى، وأكمل تلميذه العربى الأخلاق الثانية فى مقدمة الكتاب بالرغم من اعتبارها شاذة لا تستحق الذكر، وأقرب إلى أن تكون فرعا من فروع علم الاجتماع، كما هو الحل فى المدرسة الاجتماعية الفرنسية. ولكنْ المترجم أكثر عدلا من حيث العرض التاريخى إكمالا لثقافة العربى(٣). فالأخلاق علم معيارى فى مقابل الأخلاق التقريرية الاجتماعية والنفسية. وأما الكتب القديمة لابن مكسويه، والغزالى، وابن عربى فانها تعبر عن التقاء الفكر الإسلامى بالفكر اليونانى، وليست مما يعرض لتاريخ مذاهب الأخلاق. ويرجو المترجم أن تشيع الترجمة العربية لدى القراء العرب قدر شيوع النص الانجليزى لدى القراء الانجليز على الرغم من اختلاف البيئتين الثقافيتين بين الاثنين مما تستحيل معه المماثلة. وقد أضاف المترجم عدة تعليقات فى الهوامش، وفى آخر الكتاب، لتعريب الأصل الانجليزى فى البيئة الثقافة العربية، تعطى المعلومات عن الطبعات الانجليزية، والتعريف بأسماء الاعلام بالمذاهب الخلقية مثل الرواقية والعصور المختلفة، وشرح الالفاظ اليونانية والانجليزية. وتشرح أفكار المؤلف ومقاصده، وتبررها، وتدافع عنها، وتوضحها. كما تشرح بعض الأساطير. وتحيل إلى المصادر الخارجية، وإلى الاناجيل، أو إلى الكتاب نفسه لربط أجزائه ببعضها البعض الآخر. بل وتحيل إلى الإطار النظرى الإسلامى أحيانا لمزيد من التقريب. والحقيقة أنه لا فرق بين التأليف والترجمة، فالتأليف ترجمة مقنعة، التعبير عن الأفكار من كتب الأخلاق الغربية فى أسلوب عربى كما هو الحال فى الترجمة. فالأولى ترجمة للمعانى والثانية ترجمة للألفاظ. الأولى ترجمة معنوية والثانية ترجمة حرفية. ولما أحسن الأستاذ تمثل الاتجاه

---

(١) هنرى سدجويك : المجمل فى تاريخ علم الاخلاق، دار نشر الثقافة، الاسكندرية ١٩٤٩.

(٢) المصدر السابق ص٩.

(٣) قامت وزارة المعارف بترجمة كتب فى الأخلاق لا تعبر عن أصح وجهات النظر. وقامت الجامعة العربية بنفس الأمر ولكن العلماء لا يتصلون بعلم الأخلاق إلا مجازا، هذا بالإضافة إلى جهود الأستاذ أحمد أمين فى كتابيه "الأخلاق الكبير" ١٩٣٣و"الأخلاق الصغير " عام ١٩٣٣ وما وضعه محمد يوسف موسى. وما عدا ذلك يعد مجرد آراء شخصية فى علم الأخلاق. وقد فكر فى ترجمة هذا الكتاب من قبل أبو العلا عفيفى وشرع فى ذلك ثم تخلى عنه لما علم أن المترجم قطع شوطا فيه. ثم توقف وضاق بها. ثم قام عبد الحميد حمدى بوضع ترجمة أخرى ومراجعة المترجمين الترجمتين على النص الأصلى. بل لقد بدأ الأستاذ الترجمة قبل أن يعود من انجلترا، المصدر السابق ص٣٨ ـ ٣٩.

المثالى فى الأخلاق جاءت الترجمة والتأليف كلاهما فى أسلوب عربى رصين بحيث يستحيل التفريق بين التأليف والترجمة. مقدمة الترجمة مثل الكتاب المؤلف، عرض المذاهب الأخلاقية طبقا لعصور اليونان، والعصر الوسيط، والعصور الحديثة ولا سيما الانجليز منهم. فالاستاذ هو سدجويك مصر، وهو تاريخ الاخلاق من وجهة النظر المعيارية لأن الأخلاق الوضعية التقريرية إنحراف عن الأخلاق.

ولكى يتجاوز الأستاذ ثنائية الموضوع والعرض التاريخى لمذاهب الأخلاق بين المثاليين والواقعيين، بين العقليين والحسيين، بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن إستعمل التعقيبات والمناقشات لكل مذهب من أجل التقريب بين التيارين الكبيرين فى علم الأخلاق، نقد عيوب المثالية، ونقد عيوب الواقعية من أجل شق طريق ثالث هى المثالية المعدلة. وهى أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية، وإلى بيان ما ينبغى أن يكون أكثر منها تقرير ما هو كائن. فكل وسط أقرب إلى أحد الطرفين. ويقوم بذلك عدة مرات لدرجة التكرار. فالحدس واحد، والرؤية واحدة. فقام بذلك فى" أسس الفلسفة" ثم فى أسس الأخلاق "فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها". والعنوان نفسه تطورى أبعد ما يكون عن المثالية مثل ماهيتها وبنيتها.

ومميزات الفلسفة المثالية أنها أضاءت الطريق أمام العلم التجريبى، وأثرت تأثيرا مباشرا على المجتمع، ووجهت الناس نحو الحق والخير والجمال، بالرغم من أنها مجرد مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص، بعكس العلم الذى تلتقى عليه آراء العلماء، لأن التثبت من صحته ميسور بالتجربة(١). وفى التعقيب على غاية الفلسفة، الفلسفة لذة عقلية تشبع حب الاستطلاع عند اليونان، ودراسة عقلية توفق بين الدين والعقل فى العصور الوسطى، ومتصلة بالحياة عند المعاصرين. فهى بطبيعتها غاية مثالية(٢). وفى مبحث الوجود أو الأنطولوجيا تبدو الروحية فى مقابل المادية. وهى بالرغم من كل ما يقال فيها تبدأ بشئ لا يرتقى إليه الشك. ذلك أن كل انسان مهما كانت عقيدته يسلم بوجوده وشعوره . ليست الروحية علم الأرواح والبحث فى أشياء محسوسة(٣). وفى فلسفة الأخلاق، الأخلاق علم معيارى، وخصائص المثل الأخلاقى أنه عام مطلق، لازمان له، ولامكان، ولا أحوال، ولاظروف، ضرورى، قبلى، عقلى، لا تجريبى، واضح بذاته، برهان صدقه فى داخله، وصوابه فى نفسه، لا شك فيه ولا جدال ولا نقض(٤).

---

(١) أسس الفلسفة ص ٧٧ - ٨٦.

(٢) المصدر السابق ص١٢٨ - ١٣٠.

(٣) المصدر السابق ص٢٥٣ - ٣٥٧.

(٤) فلسفة الأخلاق ص١٧ - ٢٤.

بدأت المثالية فى الفلسفة اليونانية وارتباطها بقيمة الإنسان، والتوحيد بين المعرفة والفضيلة عند سقراط. وبالرغم مما فى فلسفة أفلاطون من خيال إلا أنها روحانية ونظرية سامية. ثم أتى أرسطو وأقام فلسفته على الحس والعقل دون المثال. ونقد الأخلاق السوفسطائية، ووحد بين السعادة والخير والأقصى(١). وفى العصر الهللينستي ظهرت الرواقية تجعل الفضيلة الخير الأوحد. والظلم والقسوة فرصة للمظلوم لمزاولة الفضيلة. تؤل بجبرية كونية ولكن تؤكد حرية الإنسان. البشر كلهم يعيشون في عالم واحد والإنسان مواطن فيه. ترفض الأنانية، وتجعل الأخلاق فى التضحية(٢) . واستمرت المثالية عند المحدثين فى الاتجاه الحدسى، مذاهب الحاسة الخلقية، والضمير، والواجب. فالإنسان هو الوحيد الكائن الأخلاقى ينزع نحو المثل الأعلى.

ومع ذلك فللمثالية حدودها سواء فى الفلسفة أم فى الأخلاق. لقد أخطأ باركلى فى رد الأشياء إلى أفكار، والمحسوسات إلى صور عقلية. لقد قوض الروحية بالتوحيد بين الوجود والمدرك، فتداعى عالم العقول والأرواح. بل ويمتد الشك إلى وجود الله نفسه. ومذهب الخيرية فى طبيعة الأفعال غامض وبعيد عن الحياة، والزهد مقاومة للطبيعة. والاتجاه الحدسى مستقل عن التجارب، والاتجاه الغائى مرتبط بالحياة، وخلاهما مرذول(٣). والرواقية وقعت في التزمت كما هو الحال عند سنيكا، بل والانتحار للخلاص من الحياة. واحتقرت الأهواء البشرية واستخفت بالمشاعر الإنسانية مثل التعاطف. ويصل الزهد فيها إلى حد الأنانية. وتصل المغالاة عند إبكتيتوس إلى قدرة الأنسان على تحمل العذاب، وإماتة الجسد الحسى، والانسحاب من العالم(٤). أما الاتجاه الحدسى فى الأخلاق الحديثة فقد يقع مذهب الحاسة الخلقية فى تناقض مع الواجب وضد العقل والاختيار. فالعقل المدرب يصبح حاسة خلقية وطبيعة ثانية، مثل التعود على القانون الخلقى. والحاسة الخلقية ذاتية، وبالتالى ليست كافية. تنقصها القدرة على التشريع. أما الضمير الخلقى،فإنه يقوم على أساس نفسي. وقد يختلط بالعرف الإجتماعى، وبالغرائز والانفعالات. أما مبدأ الواجب عند كانط بالرغم من تعبيره عن البطولة الأخلاقية فى الإنسان إلا أنه صورى متزمت يستبعد العواطف والميول، ويحرم الاستثناءات من القاعدة، ويفصل فصلا حادا بين الحس والعقل، وانتهى على يد تلاميذه الأخلاقيين الألمان مثل فشته إلى تغليب النزعة القومية على النزعة الإنسانية(٥). وليست السعادة غاية فى

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨ ـ ٧٩.

(٢) المصدر السابق ص ٩٩ ـ ١٠٦.

(٣) أسس الفلسفة ص٢٥٦.

(٤) فلسفة الأخلاق ص٩٩ ـ ١٠٦.

(٥) المصدر السابق ص٣٣٥ ـ ٣٣٨ص ٤٢ ـ ٤٢٣.

ذاتها كما هو الحال عند أرسطو، بل وعند النفعيين، بل هى وسيلة لغاية أبعد منها، وهو الواجب. فالسعادة ينظر إليها من خلال الواجب، ولا ينظر إلى الواجب من خلال السعادة. بهذا يحقق الإنسان وجوده الإنسانى الذى يسمو به على سائر الكائنات، ويصبح بحق تاج الخليقة وبطل روايتها(١). إن جعل الخيرية فى طبيعة الأفعال وإدراكها بالحدس النظرى ينقصها نزوع الطبيعة نحو الكمال واتجاهها نحو غاية عقلية حتى يحميها من التطرف العقلى والتزمت الصورى الرياضى. فالقانون الخلقى مرتبط بالسعادة وكلاهما بالطبيعة البشرية.

ويعظم النقد للاتجاه التجريبى الحسى النفعى فى الأخلاق أكثر من نقد التيار المثالى. بل يتحول النقد احيانا إلى التنبيه على خطورة الوضعيين والتجريبيين على الأخلاق والسلوك العام. فلا فرق عند الأستاذ بين دراسة الأخلاق والحث على الأخلاق، بين الأخلاق والتربية، بين النظر والعمل. ويتحول النقد إلى هجوم على المضللين أصحاب النزعة اللا أخلاقية(٢). ويرجع خطأ الاتجاه التجريبى فى الأخلاق إلى نظرية المعرفة في "أسس الفلسفة"، ونزوع العلوم الإنسانية نحو مناهج الاستقراء تشبها بالعلوم الطبيعية. ومن ثم فإن نقد المذهب الطبيعى فى المعرفة هو تقويض للأساس الذى تقوم عليه الأخلاق التجريبية. ويمكن تلخيص أسباب عقم المذهب الطبيعى فى تدخل الإرادة البشرية فى الظواهر الإنسانية، وتعذر إجراء التجارب فى العلوم الانسانية، وغياب القوانين العامة فى العلوم الإنسانية ذات الطابع الشخصى التاريخى، وغياب الموضوعية الخالصة فيها، وغياب الدقة الرياضية والتحليل الكمى كما هو الحال فى العلوم الطبيعية. كما أخطأت الوضعية فى إنكار دور الفلسفة وغايتها المباشرة فى البحث عن الحقيقة النظرية(٣). بالإضافة إلى أن الثورات البشرية وحركات التغيير الاجتماعى قامت على الفلسفة(٤). وفى مبحث الأنطولوجيا يثبت الأستاذ تداعى مزاعم الماديين فى أن العقل صفة للمادة وأن النفس جسم لعجز المادية عن تفسير العمليات العقلية، ولتهافت التفسير المادى للكون. فالله ليس مادة، والإنسان بطبيعته يتجاوز مجال الوصف والتقرير لأجزاء الكون باحثا عن حقيقته الكلية الشاملة.

وينقد الأستاذ مذاهب التجريبيين فى علم الأخلاق فى تسعة عشر تعقيبا فى "فلسفة الأخلاق " مستعيدا نقدها فى مبحث القيم فى "أسس الفلسفة" إبتداء من اليونان حتى العصور الحديثة. كان السوفسطائيون أول دعاة المذهب التجريبى. فالأخلاق

---

(١) مذهب المنفعة فى الأخلاق ص ٣٢٤ ـ ٣٢٨.

(٢) أسس الفلسفة ص ١٥.

(٣) المصدر السابق ١٢٨ – ١٣٠.

(٤) المصدر السابق ص ٣٥٣ – ٣٥٧.

نسبية متغيرة بتغير المواقف والمصالح بالرغم من ردهم الأخلاق إلى الإنسان. وقد استمر المذهب التجريبى عند صغار السقراطيين فى مذهب اللذة عند أرستبوس الذى يعد خروجا على أخلاق سقراط، وأقرب إلى مذهب المنفعة الحديث. واللذة ليست معياراً للأخلاق ولا هدفا ولا باعثا. فالأخلاق لا تقوم على أساس حسى نفسى بل على أساس عقلى معيارى. وتستلزم الموازنة بين اللذات الاحتكام إلى العقل والأخلاق مقاومة للهوى وليست استسلاما له. أما أفلاطون فقد تأثر أيضا بالعرف الاجتماعى فى عصره. وشرع الحرب ضد غير اليونان واقعا فى ازدواجية المعيار(١). أما مذهب الشك فإنه نزعة سلبية يقوم على التوقف عن الأحكام الخلقية والانعزالية والرغبة فى إراحة العقل. أما الرواقية فبالرغم من مثاليتها إلا أنها وقعت فى نفس الانعزالية وطاعة العرف دون اقتناع عقلى مثل الدهماء وليس أهل النظر(٢). وهى أخلاق سلبية تقوم على طمأنينة النفس والابتعاد من الحياة.

ويفصل الأستاذ الاتجاه الواقعى فى فلسفة الأخلاق عند المحدثين المعاصرين مذهب المنفعة الفردية والعامة، ونظرية التطور، والوضعية الاجتماعية، والبرجماتية الأمريكية والماركسية. ويتمثل مذهب المنفعة الفردية عند توماس هوبز، وأشياعه، والمدرسة الواقعية فى القرن السابع عشر والتى تعبر عن ظروف عصرها، وليس عن مثل الأخلاق. فقد كتب هوبز "التتين" ليبرر الملكية ضد ثورة كرومويل. فرد الاخلاق إلى السياسة، وجعلها تقوم على الأنانية. فالمذاهب الواقعية هى التى يردها الأستاذ إلى ظروف عصورها. أما المثالية فهى تعبير عما ينبغى أن يكون ولا ترد إلى العصر أو التاريخ. أراد هوبز أن يوفق بين الحكم المطلق والعقد الإجتماعى. فجعل الانسان شريرا بطبعه فى حاجة إلى من يكبح جماحه عن طريق السلطة التى يفوضها إلى الحاكم الذى يراعى مصالح الجميع(٣).

وقد تطورت النفعية الحديثة فى النفعية اللاهوتية عند جاى وباليه تطويراً لحساب اللذة، وإضافة الأخروية على الدنيوية، وإدخال الله كعامل فى الحساب من أجل التوفيق بين اللذة والمنفعة من ناحية وبين السعادة من ناحية أخرى. فسعادة الانسان العاقل فى الحكمة. والسعادة ليست غاية مباشرة للانسان بل هى نتيجة للأفعال الخلقية(٤).

وخطأ مذهب المنفعة العامة أنه يجعل أيضا اللذة غاية قصوى للأفعال. واللذة ليست مقياسا للحكم الخلقى. لذلك يخلط المذهب بين اللذة والمنفعة والسعادة. ويقع

---

(١) فلسفة الأخلاق ص ٣٨ - ٣٥.

(٢) المصدر السابق ص ١١٤ - ١١٥ ص ١٢٦ -١٢٨.

(٣) المصدر السابق ص ١٨٤ ـ ١٨٦. مذهب المنفعة العامة ص ٦٦ ـ ٧٤.

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٣ ـ ٢٠٦ ص٣٢١ ـ ٣٢٨.

في تصور آلى للواجب. ويعتبر العرف الاجتماعى الوضعى مبدأه. ويقيس الحكم الأخلاقى بالنتائج فى حين أن معيار الحكم خارج اللذة والمنفعة. صحيح أن الدفاع عن الفرد أو الجماعة عمل أخلاقى ولكنه لا يكون بالنزعة الحسية والأنانية. وإذا كان الأستاذ يفند الانتقادات ضد المثالية دفاعا عنها فإنه ينقل كل انتقادات المثالية ضد النفعية ولا يفندها(١). الأخلاق فى مذهب المنفعة العامة وهم وخداع ميزتها الوحيدة الربط بين النظر والعمل. توحد بين اللذة والسعادة، وتجعلها هدفا للإنسان(٢). وفى "جون استيوارت مل" يعيد الأستاذ مناقشة المذهب النفعى الذى يمثل مكان الصدارة فى معظم مؤلفاته فى الأخلاق. ويتساءل عما إذا كانت سعادة المجموع هى معيار الأخلاقية، وعما إذا كان يمكن التوحيد بين ما هو كائن وبين ما ينبغى أن يكون؟ ينقص مل الدليل على صحة قضاياه. ويقع فى مغالطات عديدة مثل اللعب بالألفاظ، والخلط بين المرغوب وبين ما يجب أن يرغب فيه، والحكم على العقل بما يحكم به على الجزئيات(٣).

أما مذهب التطور أو الكمال فإنه يرد الأخلاق إلى البيولوجيا والجيولوجيا، ويضع العربة أمام الحصان، والنتائج قبل المقدمات، والمنافع قبل المبادئ. ليس الانتخاب الطبيعى مبدأ أخلاقيا بل واقعة طبيعية. ومن ثم لزم وجود مقياس أخلاقى آخر خارج التطور مثل العقل. ليست الحياة نزاعا وصراعا فقط بل محبة وتضحية وغيرية وإيثارا(٤).

كما أخطأ مذهب الأخلاق الاجتماعية فى الوضعية الفرنسية عند كونت ودور كايم والتطورية عند داروين وسبنسر والحيوية عند نيتشه باعطاء الاولوية للمجتمع على الفرد والوقوع فى النزعة التاريخية. وغالت فى تفسير الظواهر العقلية والعاطفية وردها إلى أسسها المادية والتاريخية والاجتماعية(٥). صحيح أن الأخلاق تتحقق فى المجتمع ولكنها لا تنبع منه. فالوضعية الاجتماعية صادقة من حيث ميدان التحقيق وخاطئة من حيث إنكارها معيارية الأخلاق(٦). سادها المنهج التجريبى، ووقعت فى ضيق الأفق، وربطت الأخلاق بالدين وبالمقدس.

وتعبر الفلسفة البرجماتية عن طبيعة المجتمع الصناعى الأمريكى. فليست الأخلاق سلعة فى السوق(٧). إن وظيفة العقل هى معرفة الحقيقة بصرف النظر عن

---

(١) فلسفة الأخلاق ص٢٠٧ ـ ٢١٣.

(٢) مذهب المنفعة العامة ص ٢٧٤ ـ ٢٧٩.

(٣) جون استيوارت مل ص ١٢١ ـ ١٢٧.

(٤) فلسفة الأخلاق ص ٢٣٤ ـ ٢٤١.

(٥) المصدر السابق ٢٦١ ـ ١٢٦٨.

(٦) العقليون والتجريبيون فى فلسفة الاخلاق ص٦٨ وأيضا المقدمة العربية لترجمة سدجويك: المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ص٩ ـ٢٢.

(٧) فلسفة الأخلاق ص ٢٧٧ ـ ٢٨.

آثارها. ولا فرق بين السوفسطائية القديمة والسوفسطائية الجديدة الممثلة فى برجماتية جيمس أو ذرائعية ديوى فى تعليق صدق الأفكار على نتائجها العملية فى المستقبل. تبحث الفلسفة عن الحقيقة الموضوعية المستقلة عن آثارها ونتائجها(١).

وترد الماركسية الأخلاقية إلى الاقتصاد. فتحدد المعايير الخلقية طبقاً لأنماط الانتاج وأشكال الملكية. والحقيقة أن المعايير الخلقية حقائق موضوعية مستقلة عن ممارساتها الاجتماعية والاقتصادية. ليست من نوع المادة. ولماذا التعجل لخدمة الحياة على حساب النظر العقلى المجرد؟ (٢).

أما الوجودية فقد قضت على كل مظاهر الثنائية الخلقية بين المعيارية والوصفية، المبدأ والواقع، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. وآثرت أخلاق للاشتباه. لا تقوم على أساس بل تتداخل مع الوجود الإنسانى وتناقضاته(٣). لا فرق بين الأخلاق والوجود، بين فعل الانسان وحياته.

والحقيقة أن هذا الوصف للثنائية الأخلاقية وضرب بعضها بالبعض الآخر، ضرب المثالية بالواقعية، والواقعية بالمثالية، إنما ترجع إلى ثنائية المنهج لا إلى ثنائية الموضوع. فالموضوع واحد هو الأخلاق أو السلوك الخلقى. وهو موضوع واحد يمكن دراسته بمنهج واحد هو المنهج الوصفى. ولا يعنى ذلك إغفال القيم الأخلاقية وما تمثله من غيرية وتضحية لأن هذه القيم واقع بشرى تظهر فى سلوك الأفراد والجماعات. تصور الأستاذ أن الأخلاق اثنتان، وان المنهج اثنان فى حين أن الأخلاق موضوع واحد. والمنهج منهج واحد. كان الأستاذ ضحية تاريخ الأخلاق الغربية والثنائية الأوربية التى تركبت على حس إيمانى تطهرى دفين فى الغرب وفى الشرق على السواء، سواء فى الموضوع، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، أو فى المنهج العقلى والتجريبى، الاستنباطى والاستقرائى. وهو تقابل تاريخى صرف لا شأن له بعلم الأخلاق موضوعا ومنهجا.

٤- من الثنائية التاريخية إلى وحدة الشعور

والحقيقة أن هذه الثنائية التاريخية فى الأخلاق إنما تعبر عن ثنائية معرفية منذ بداية الوعى الأوربى الحديث فى القرن السابع عشر وجذوره عند اليونان والرومان وفى اليهودية والمسيحية. فقد بدأ الوعى الأوربى بعد قطيعته المعرفية مع أرسطو والكنيسة متوجها نحو الواقع بمفرده بالعقل الانسانى وحده. فتحول إلى وجهتى نظر مثالية وواقعية. عقلية وحسية،

---

(١) أسس الفلسفة ص ٧٧ ـ ٨٦ وأيضاً: المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق ص ٢٩٧ ـ ٣٨٧.

(٢) فلسفة الأخلاق ص ٢٨٨ ـ ٢٩١ وأيضاً: أسس الفلسفة ص ٧٧ ـ ٨٦.

(٣) المصدر السابق ص٨٦.

إستنباطية وإستقرائية، معيارية ووصفية، صورية ومادية. واستمر الخطان، الصاعد والنازل، على طول القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كل منهما ينقد الآخر حتى وصل الوعى الأوربى إلى طريق ثالث اقترب فيه الخطان إلى بؤرة جديدة فى القرن العشرين، تعادل البؤرة الأولى فى القرن السابع عشر من "الكوجيتو" إلى "الكوجيتاتوم". من "الأنا أفكر" إلى "الأنا موجود"، من الذات العارف إلى الذات العارف وموضوع المعرفة فى آن واحد(١).

يقضى الأستاذ أولاً على الثنائية التاريخية فى المعرفة من أجل الوصول إلى نظرة متكاملة فى المعرفة تجمع بين الحس والعقل، بين الاستقراء والاستنباط. لذلك لا تحل مشكلة الوجود بردها إلى المادة وحدها أو إلى الروح وحده بل الى كليهما معا(٢) . يفسر الأستاذ النقيض بالنقيض. إذ ترى الثنائية أن مصدر المعرفة قائم فى الذات، والواقعية تراه فى الموضوع. ومع ذلك تسلم المثالية بأن فى المعرفة عنصراً واقعيا كما تسلم الواقعية بأن فى المعرفة عنصرا ذاتيا. ووجه الخلاف بينهما فقط فى نوع العلاقة بين الذات والموضوع(٣). ويبدو التقابل بين المذهبين فى معركة الأفكار الفطرية التى ينكرها المذهب التجريبى، ويثبتها المذهب العقلى أو المذهب النقدى، فيأخذ طريق التوسط فهو أقرب إلى العقل. وإذا كانت الواقعية الساذجة قد ساهمت فى قيام المثالية فإن المثالية الصورية قد ساهمت كذلك فى قيام الواقعية الفلسفية بمختلف صورها. فقد ابتعدت المثالية عن دنيا الواقع، واستخفت بعالم الشهادة، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعى، وحصرت نفسها فى كيفية المعرفة حتى نسيت الانسان والعالم الذى يعيش فيه، واهتمت بالرابطة التى تقوم بين الموضوع والمحمول، ولم تفرق بين إنسان وإنسان. فأخذت الواقعية ترد العالم إلى الحس، والانسان إلى الطبيعة، والذات إلى الموضوع.

لذلك يرفض الأستاذ الغلو بين التيارين، ويحولهما من ثنائية تارخية إلى مذهبية بنيوية. يضرب أحدهما بالآخر، وإن كان إلى المثالين أقرب. يبين عيوب المثالية بمزايا الواقعية، وينقد أخطار الواقعية بحسنات المثالية، ويسمى ذلك فضيلة السماحة والاعتدال. ففى "أسس الفلسفة" يرفض الغلو فى إنكار الماضى عند ديكارت وبيكون أو الإيغال فيه عند ليبنتز وكوزان. ويحكم على التعارض بين المذهبين طبقاً لسماحة العقل دون تعصب. وتظهر هذه السماحة العقلية فى التعقيبات على المذهبين، وتجرى كلها فى اتجاه واحد. يمضى مع الفلسفة العقلية دون الاستهانة

---

(١) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب. الدار الفنية. القاهرة ١٩٩١ ص. وأيضا جان بول سارتر "تعالى الأنا موجود"، دار الثقافة الجديدة. القاهرة، ١٩٧٧.

(٢) أسس الفلسفة ص٢٥٧.

(٣) المصدر السابق ص٣٤٥.

بأهمية الفلسفة التجريبية الوضعية. فالوسط هنا أقرب إلى الطرفين، وهو المثالية. والغاية من ذلك الاجتهاد والنقد. لذلك كان الأستاذ يحث الطلاب على عرض المذهب ثم مناقشتة والتعليق عليه من أجل إثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع(١). فالمذهب الطبيعي مع غلوه فى بعض نواحيه ينطوى على حق لاريب فيه(٢). إن النظرة إلى المشكلة من زاوية واحدة ضلال بين. وأقرب إلى الصواب النظرة المتكاملة لموضوع القيم مثل الإلهام الذى يرد إلى بواعث، بعضها يتصل بالإعداد العقلى والعاطفى واللاشعورى الأسبق لظهوره، وبعضها الآخر يرد إلى بواعث إجتماعية بما فيها من نظم وأفكار وعادات وتقاليد، تتفاعل مع البواعث الفردية الأولى، وتنتج ما يسمى بالالهام(٣). الحياة الاخلاقية توتر بين الملائكة والشياطين وهو ما يظهر فى كل مقدمات كتاب فلسفة الأخلاق مع تكرار شديد وتقابل بين المثل الرفيعة والمثل الوضيعة، ودور القيم والمثل العليا من قيادة المجتمع ومسيرة التاريخ. وفى كل طبعة يتم الهجوم على الوضعيين والواقعيين لافساح المجال للمثاليين. فالانسان حيوان أخلاقى. والدعوة إلى الأخلاق قديمة قدم المجتمعات. كذلك يعجب الأستاذ بمثالية اليونان قدر إعجابه بمثالية المحدثين والمعاصرين. وبالرغم من العرض التاريخى الوصفى التقريرى الموضوعى العلمى لمذاهب الأخلاق إلا أن المثالية تفوح من العرض. والاختيار الذاتى أساس العرض الموضوعى(٤). ومن ثم يتحول التاريخ إلى بنية، والثنائية التاريخية إلى ثنائية فى ماهية الأخلاق. فيتم الهجوم على المضللين أصحاب النزعة اللاأخلاقية والدفاع عن الأخلاقيين أصحاب المثل العليا. ويتحول الأستاذ إلى خطيب، والعالم إلى محام.

لذلك مال العرض التاريخى للتيارين الرئيسيين فى علم الأخلاق إلى الجانب المثالى. فأصبح تاريخ علم الأخلاق هو تاريخ المثل. وهو اختيار مسبق يتجاوز حدود البحث الوصفى العلمى التقريرى الموضوعى. ويبدو أرسطو فى هذا التاريخ واضعا لعلم الاخلاق التاريخى والخلقى. فالانسان مدنى بالطبع أى أنه أخلاقى بالطبع، يتوق إلى المثل الأعلى بالطبع. يشارك فى المثال قدر مشاركته مع البشر(٥). تاريخ المذاهب الخلقية هو تاريخ الجانب المشرق الوضاء فى طبائع البشر. وقد صدق أرسطو بقوله إن الانسان ينتمى إلى مثل أعلى يدين به. ويحقق

---

(١) أسس الفلسفة ص ١٨ ـ ١٩ ص ٢٥ ص٢٩ ـ ٣٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٩.

(٣) المصدر السابق ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

(٤) أبقينا فى دراسة موضوعاته على المنهج العلمى الذى اصطنعناه، والموضوعية التى توخيناها، والنزعة المثالية التى آثرناها". فلسفة الأخلاق ص١.

(٥) المصدر السابق ص ١٦.

به فى حياته أقصى مراتب الكمال حتى لا يكون حيوانا لا يستطيع أن يعلو على واقعه فى خلق مبدأ أسمى يدين له بالولاء. إن الخلاف بين الفلاسفة فى شأن القيم الأخلاقية إنما كان فى تفسيرها وتحليلها ومنهج بحثها لدراسة مضمونها. ثم يلتقى جمعيهم على أرض واحدة تقديرا للقيم الأخلاقية واستغراقا فى إكبارها حتى هؤلاء الذين ينزعون نحو اللا أخلاقية فانما كانوا فى الحقيقة فلاسفة أخلاق لأنهم كانوا يهدمون قيما بدت لهم هزيلة لوضع قيم أفضل وأسلم. تاريخ الأخلاق هو تاريخ الموقف من القيم، باستثناء الفلسفات التى قصرت همها على تحليل لغة الأخلاق وألفاظها كما هو الحال فى الوضعية المنطقية التى جاهرت بأن القيم مجرد تعبير عن انفعالات(١). أما السعادة فهى الحياة المطمئنة القائمة على الاعتدال(٢).

وهذا هو معنى المثالية المعتدلة غير المتطرفة، أو المثالية المعدلة بعد نقد غلو الصورية والتزمت فيها. وهو ما أنهى به كتابه فلسفة الأخلاق. وهى الفلسفة التى تجمع بين المثالية والواقعية فى إطار المثالية. فالوسط أقرب إلى أحد الطرفين. وكانت التعقيبات على المذاهب الخلقية برفض التيارين المتعارضين تمهيدا لشق طريق ثالث هو المثالية المعدلة(٣). وتقوم على إفراد الانسان بالعقل، وتحقيق الذات

---

(١) "وبعد، فما أصدق أن يقال أن الانسان هو الكائن الأخلاقى الوحيد لأنه من بين سائر الكائنات هو وحده الذى يمكن أن يضيق بواقعه، ويتطلع جادا واعيا إلى ما ينبغى أن تكون عليه حياته. وهو وحده الذى يخطط لمستقبله، وبذلك كان من الحق أن يقال إن الانسان لا يكون إنسانا مميزا من سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء "، المصدر السابق ص ٤٩٠ ـ ٤٩١.

(٢) "وهكذا تتمثل السعادة فى حياة راضية مطمئنة تتحقق فيها مطالب الروح وتجاب فيها مطالب الحياة المادية فى غير تهور ولا سرف. ويقوم فيها العقل بتوجيه الانسان فى تصرفاته والعمل على تحقيق مطامحه فى نفس الوقت الذى يحد فيه من شهواته ويضبط جمح أهوائه ونزواته، ويقترن هذا كله بتصفية النفس من عبودية الرغبات الجامحة، وتخليصها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه مما يثير القلق، ويورث الهم والشقاء. وبهذا تتحقق طمأنينة النفس دون جور على مطامح الانسان فى هذه الحياة الصاخبة. فإن من يتخلى عن مطامحه يتنازل عن إنسانيته وبهذا لا يقال فى هذه السعادة ما قاله برترندرسل فى تصور المذهب الرواقى إن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء، فقنعوا بأن يكون فضلاء"، العرب والعلم ص٣٨٦.

(٣) "وواضح من جميع تعقيباتنا السالفة الذكر أنامع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم لندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية المتطرفة. فتمثلت فى تحقيق الذات باشباع جميع قواها الحيوية فى غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره، فالانسان فى هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس فى غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما. ويتمثل الإنسان فردا فى أسرة. ومواطنا فى أمة، وعضوا فى مجتمع إنسانى. وبهذا يصل كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه. فيختفى النزاع التقليدى بين الأثرة والإيثار، ويذوب توكيد الذات فى نكرانها. ويظل الانسان خلال هذا محتفظا بفرديته واستقلال شخصيته برغم ولائه للمجموع الذى ينتمى إليه. ومثل هذه المثالية تتيسر فى النظام الديموقراطى الصحيح. وهى تتكفل بتكامل الطبيعة البشرية. وبها تصبح الأخلاقية مطلبا ميسور المثال، وليست عبئا لا يقوى على حمله إلا الأبطال"، فلسفة الأخلاق ص ٢٣ ـ ٢٤.

بكل قواها الحيوية. يؤيدها علم النفس الحديث. والنزوع إلى الكمال طبيعي فى الانسان، تكامله يساعد على تحقيق ذاته ونيل السعادة. الإباحة علاج فاسد فى حين أن المثالية تقتضى إطلاق الطاقة الحبيسة إبتداء من الحرية إلى الديمقراطية[1]. المثالية المعتدلة فى الأخلاق تتحول إلى ليبرالية فى السياسة. فالديموقراطية هى المثالية السياسية المعتدلة بين حكم الفرد المطلق فى الدكتاتورية وحكم الجماهير المطلق فى الغوغائية.

ويؤصل الأستاذ هذه المثالية المعدلة أو المعتدلة فى التراث الإسلامى كما أصل عثمان أمين الجوانية أى المثالية الترنسندنتالية الغربية فى التراث الفلسفى الصوفى الإسلامى خاصة عند الفارابى والغزالى وابن مكسويه. فبعد أن شعر الأستاذ أن تاريخ الاخلاق كله غربى أراد أن يفسح المجال فيه إلى الأخلاق الإسلامية فى نفس التحقيب الغربى أى الأخلاق الإسلامية ضمن تاريخ الأخلاق فى العصر الوسيط فبدت ضعيفة هزيلة مقحمة[2]. وتتأرجح التسوية بين الفكر الإسلامى والفكر العربى. وتتم أسلمة التيار المثالى نظرا لارتباط المثالية بالدين والواقعية بنقد الدين. فالزهد كالمثالية مقاومة للطبيعة. وأحيانا يضم الفكر الشرقى القديم. مصادر المثالية المعدلة إذن ليس فقط تاريخ الأخلاق فى الغرب بل السعادة عند الفارابى والفضيلة عند ابن مكسويه والأخلاق عند رابعة العدوية والغزالى دون ذكر لأخلاق الأصوليين، أصوليى الدين وأصوليى الفقه. فالأسلام دين المثل الأعلى، ﴿ولله المثل الأعلى﴾. لذلك غالى التصوف فى الزهد والمجاهدة وإسقاط التدبير والوقوع فى جبرية شاملة[3]. وتتحول المثالية المعتدلة إلى أساس نظرى للاشتراكية العربية كما أوضحها الميثاق، القضاء على الأستعمار والإقطاع. فقد جمعت بين الحرية والعدل بتأسيسها مجتمع الكفاية والعدل. وهى نفس الروح فى

---

[1] (١) "هذه هى مثاليتنا المعدلة، تهدف إلى تحقيق الذات باشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو إستخفاف بمعاييره لأن الانسان فى هذه المثالية يبدو فردا فى أسرة، مواطنا فى أمة، وعضوا فى مجتمع انسانى. فإذا اقتضته القيم الروحية كبح النابى من ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالاعلاء اسى يريحه من متاعبه، ويحقق الخير للجميع. بهذا يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه مع احتفاظه بفرديته واستقلاله بشخصيته بحيث لا يفنى فى المجموع الذى يدين له بالولاء على نحو ما هو معروف فى الدكتاتوريات. بهذا تمتزج الأنانية بالغيرية، ويذوب توكيد الذات فى نكرانها. ويعيش الفرد بريئا من الانحرافات النفسية. وتبدأ الأخلاقية من تفكيك الطبيعة البشرية بالفصل القاطع بين العقل والحساسية، وكفالة السلطة لأحدهما على الآخركما فعل المتزمتون من المثاليين من ناحية، والمتطرفون من الحسيين من ناحية أخرى. وبهذا تصبح الأخلاقية مصدرا ميسور المنال، ولا تكون عبئا لا يقوى على حمله إلا الابطال الذين صح قول برتراند رسل عن اتجاههم أن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء، فقنعوا بأن يكونوا فضلاء"، المصدر السابق ص٤٧٧.

[2] (٢) العقليون والتجزيبيون فى فلسفة الأخلاق. القيم العليا فى فلسفة الأخلاق،فلسفة الأخلاق.

[3] (٣) فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى فى، العرب والعلم ص٣٣٧ ـ ٣٦٠.

ميثاق الأمم المتحدة الذى جسد المبادئ الإنسانية العامة(١). وهى نفس مبادئ الإسلام التى دعت إلى الرحمة والحنان والمحبة بمقدار دعوتها إلى القوة ورد العدوان. لذلك شرع الجهاد في الإسلام. وقد وضع الاسلام قواعد المثالية المعتدلة فى الدعوة إلى الوسطية ﴿قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾.

وواضح أن المثالية المعدلة أو المعتدلة قد فصلت بين النظر والعمل، ووقعت فى تبرير النظم السياسية القائمة التى غابت عنها حرية الفرد وديموقراطية الحكم. وهى المثالية الفردية التى تتنافى أحيانا مع الواقعية الإسلامية التى ظهرت فى علم أصول الفقه فى بعض القواعد الفقهية مثل: لا ضرر ولا ضرار، الضرورات تبيح المحظورات، عدم تكليف مالا يطاق، رفع الحرج، الرخص من أجل البقاء على النزوعين نحو المثال ونحو الواقع. فالواقعية الاجتماعية تتجاوز الواقعية الفردية.

كما لا يظهر الوسط إلا بين طرفين، ويكون أقرب إلى طرف منه إلى الطرف الآخر. والمثالية المعدلة أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية. فى حين أننا نعيش فى عصر نكون فيه أقرب إلى الواقعية الجذرية منه إلى المثالية المعتدلة. فنحن أقرب إلى الفقر منا إلى الغنى، ومن الاحتلال إلى الاستقلال. ومن القهر إلى الحرية، ومن التجزئة إلى الوحدة، ومن التبعية إلى الاعتماد على الذات، وإلى النخبة من الحكم إلى الجماهير. ولا يمكن تغيير هذا الطرف أو الطرف الآخر طبقا لقواعد علم الميزان، ورد الفعل على الفعل، ومن ثم يكون التطرف أحيانا واجبا. فإذا انعدل الميزان نشأ الوسط، مثالية معتدلة أو واقعية معتدلة على حد سواء . إن خطورة الوسط في السياسة والاقتصاد هى الطبقة المتوسطة، والدفاع عن الوضع القائم، وتأجيل الصراع الاجتماعى. كما أن التطرف الدينى هو نتيجة للتطرف السياسى والاجتماعى والاقتصادى، ورد فعل على التبعية عن طريق التمسك بالهوية، وعلى الفقر الاقتصادى عن طريق الغنى بالدين، وعن عجز الدولة عن

---

(١) "وهذا هو الذى بدا فى تطبيقات إشتراكيتنا العربية. وفيها احتل المثل الأخلاقى الأعلى مكانا ملحوظا. فهى وان استندت إلى مقومات مادية ترى أن الحوافز الروحية هى وحدها القادرة على أن تمنح التقدم أنبل المثل العليا وأشرف المقاصد. ومن هنا جاءت أهمية العقيدة الدينية. وإذا كانت الماركسية فى وضعها الراهن تستند إلى دكتاتورية البروليتاريا فإن اشتراكيتنا العربية تتمثل سياسيا فى الديموقراطية. وهى توكيد سيادة الشعب بتحرير المواطنين من كل صور الاستغلال. كما تتمثل الحرية اجتماعيا فى الاشتراكية التى تتطلع إلى مجتمع الكفاية والعدل. وفى كل هذا عاش الإيمان بالمبادئ الإنسانية السامية التى كتبتها الشعوب بدمائها فى ميثاق الأمم المتحدة. وكما ورد فى الميثاق الذين أقره المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية بالقاهرة فى ٣ يونيو سنة ١٩٦٢"، المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق. العرب والعلم، ص٣١٧ ـ ٣١٨.

طريق العمل النشط للجماعات السرية. إنما الموقف الآن يتطلب واقعية جذرية أكثر مما يتطلب مثالية معتدلة.

٥- من التصوف المصرى إلى الثورة الإسلامية

وقبل أن يكون الأستاذ فيلسوفاً عاما أو عالم أخلاق بدأ حياته الجامعية بدراساته الصوفية بتوجيه من أستاذه مصطفى عبد الرازق. فله "الشعرانى إمام التصوف فى عصره"(١). وأهم ما فى الكتاب منهجه وموضوعه البكر، ودراسة النصوص المطبوعة والمخطوطة، والاستعانة بتلاميذه، والاطلاع على دراسات المستشرقين والشرقيين وأسلوب التصوير فى التعبير وليس أسلوب البحث الجاف دون التخلى عن الدقة العلمية. وقد كان الكتاب بداية لمشروع بحثى يجمع بين التصوف والأخلاق من أجل سمو الروح وإعلائها(٢). والدراسة تقليدية تبدأ بلمحة عن عصر الشعرانى ثم سيرته عالما وصوفيا ثم علاقته بمعاصريه من العلماء والفقهاء وشيوخ الطرق والمريدين والمجاورين وحكام مصر. وتنتهى بعرض آرائه فى الحياة العلمية والعقلية والسياسية والعلمية والخلقية. ويعرض لآرائه فى العلم اللدنى، والتمييز بين العلم الظاهر والعلم الباطن، وتأثره بالغزالى، وحبه العزلة، وتحريمه النظر العقلى، واعتباره التأويل هبة من الله، ومذهبه فى طاعة الحاكم الظالم ومحاولة التخفيف منها، وبيان حقيقة دعوته فى مناهضة الظلم، ونظرية الواسطة بين الانسان والله، وجعل الشعرانى نفسه وسطا بين الله ومريديه، وروايته عن نفسه اتصاله بالأرواح وتعامله مع الجن وإتيانه بالكرامات والخوارق مما يعطى الصوفى، شيخ الطريق، سلطة تفوق سلطة البشر على مريديه، وهو ما ثارت البروتستانتية ضده من أجل اثبات علاقة مباشرة بين الإنسان والله دون توسط الكنيسة. هذه العلاقة المباشرة هى أهم ما يميز الإسلام. ولكن الأستاذ يناقش هذه الآراء كلها بسماحة وطيب خاطر مبينا التناقض بين الدعوة إلى الزهد والسعى. فالنكاح عبادة، والزهد لا يعنى خلو اليد. ويحاول إعطاء تفسير سيكلوجى لكذب الشعرانى فى مقابلته مع الجن، وتأويل متناقضاته، وبيان مكانته عند المستشرقين وعند المصريين، وينقد موقف الناقدين له مثل زكى مبارك(٣).

ويعرض الأستاذ لمذهب الشعرانى فى طاعة الحاكم الظالم، وحسن علاقاته بالحكام وشفاعاته عندهم، واعتقادهم فى ولايته. ويحاول تأويلها والتخفيف من

---

(١) الشعرانى إمام التصوف فى عصره، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، سلسلة أعلام الإسلام، دار إحياء الكتب العربية. القاهرة ١٩٤٥.

(٢) "وليس أحب إلى من أن يكون هذا الكتيب حلقة أولى فى سلسلة كتب تربى عليه عمقا وشمولا. وحسبى منه أن يكون مثار التفكير عند جمهرة القراء والباحثين على السواء"، المصدر السابق ص٤.

(٣) المصدر السابق ص١٣٠ ـ ١٣١ ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

وقعها فى مصر التى تعانى من ظلم الحكام وتأييد الصوفية لهم(١). ويبين حقيقة دعوته فى طاعة الحكام والظالم باستثناء من خالفوا أحكام الشريعة. فلهم موالاة النصح وعدم تمكينهم من ظلم الرعية والجور على الناس، وعدم الركون إلى تملقهم لأن فى جهنم واديا يقال له هبهب أعده الله للظلمة والفقراء المداهنين الذين يتملقون الأمراء ويصادقونهم لغير مصلحة أو نصيحة(٢).

وحقيقة مذهب الشعرانى هو طاعة الحاكم الظالم. فقد نهى الله عن الطعن فى الملوك والخلفاء وطالب بالدعاء لهم. واعتبرهم الوسيط بينه وبين المحتاجين سواء كانوا فاسقين أم صالحين، عدولا أم ظلمة جائرين. إن مقاومة الحاكم الظالم مجلبة للمثالب والقلاقل لأنه لا يغفر لأحد عصيانه. ولا يتسامح من يعمد إلى التنديد به. لذلك حكمهم الله فى رقابهم. فكل ما يفعلونه يحمل على الظن الحسن وترجيح النفع فيه وإن خفى على الناس.

ويجوز الشعرانى صحبة الحاكم الجائر، وينص على احترامه متى كانت الصحبة لوجه الله. فإن هذه الصحبة تمكن من استجابة الشفاعات، وتكفكف من وجوه العدوان. فإن ركب الحاكم رأسه ورفض مطالب الشيخ وجب احتمال رفضه وعدم هجره. كان يدارى الخصوم، ويتملق أهل السلطان منهم، ويرى أن مقاومة ظلمهم غرور يعترى الشيوخ ويؤدى إلى المخاطر. ويدافع عن القانون الذى أصدرته الدولة العثمانية بعقاب كل من عارض السلطان، وتظاهر بصفات الملوك بالحبس أو النفى أو الاعدام. ويبسط شواهد تطبيقه على شيوخ الطريق والجزع يتولاه. فينساق إلى إعلان ولائه، وتملق الحكام إتقاء لشرهم. ويأخذ فى تبرير ظلمهم بأن الاضطهاد فى أغلب الحالات لا يقع إلا على من أحب الدنيا وكلف برذائلها. ويقول إن الله هو الذى ولى على الناس الحاكم الفاسق والجائر. فالخروج عليه عصيان لله وتمرد على حكمه بل يجب تملقهم. وطالب الفقراء التزام الأدب معهم، والقيام بحسن استقبالهم والاحتفاء بمقدمهم إذا خفوا لزيارتهم. وأوجب عليهم أن ينطووا على احترام هؤلاء الظلمة، ويضمروا لهم الحب سرا وجهرا. يمرضون إذا مرض الحكام، ويبرءون ببرئهم. وكان يحبذ حرص شيوخ الطرق على تجنب الناس أيام الفتن مخافة أن ينقل عنهم ما يثير حفيظة الحكام أو إثارتهم حتى لا يغضب الحكام عليهم. كان من الطبيعى ألا نجد فى كتب الشعرانى أى أثر للاعتزاز بالقومية أو مهاجمة حكم الاجانب أو بيانا عن السياسة الخارجية التى يحسن بمصر اتباعها. طاعة الحاكم الظالم فى الداخل مثل طاعة الحاكم الظالم فى الخارج(٣).

---

(١) المصدر السابق ص ٨٦ ـ ١٢٠.

(٢) المصدر السابق ص١٢١.

(٣) المصدر السابق ص١١٥ ـ ١٢٠.

ويقر الأستاذ بأن دعوة الشعرانى لاحترام الحكام والاذعان لظلمهم أشيع فى كتبه وأصرح. ولهذا جاز الظن بأن نظرته إلى صلة الناس بحكامهم قد هونت من خطب احتمالاهم للظلم، ومهدت لإذعانهم للاستعباد. وهى نزعة لم تفارق المصريين إلا فى أواخر العصر العثمانى حتى بدأ يظهر من علماء الأزهر من يقاوم ظلم الحكام واحتلال الأجانب(١).

والحقيقة أن الشعرانى كما أعطى سلطة لنفسه على مريديه فوق سلطة البشر، فإنه أيضا أعطى سلطة للحاكم على الشعب مثل سلطة الله، وصاغ مذهبه فى طاعة الحاكم الظالم. وكان أبو موسى المردار من قبله من شيوخ المعتزلة قد كفر كل من جالس السلطان عندما لم يجوز أحد الفقهاء لمس بغلة السلطان. إن الساكت عن الحق شيطان أخرس، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصل من أصول الدين، والعلماء ورثة الأنبياء، وأعظم شهادة كلمة حق تقال فى وجه إمام جائر. لذلك خرج الأفغانى بمشروعه الثورى الإسلامى، الإسلام فى مواجهة الطغيان فى الداخل والأحتلال فى الخارج ضد التصوف فى العصر العثمانى. وكان ابن تيمية قد لاحظ من قبل المواقف السلبية لبعض شيوخ الصوفية من الحروب الصليبية ومن هجمات التتار والمغول. كما تبدو أيضا أهمية نقد محمد إقبال للتصوف والصوفية فى قوله :

وهات إسلاما به تصوف　　إلى الردى والذل واليأس هدى (٢)

وكان الأستاذ قد تقدم من قبل برسالة الماجستير" التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى" إلى الجامعة عام ١٩٣٨ والتى أشار عليه بها المؤرخ محمد شفيق غربال مع توجيه الشكر لمصطفى عبد الرازق، وأبى العلا عفيفى، ومحمد فريد وجدى، وإبراهيم بيومى مدكور، وأمين الخولى(٣). وتضم مقدمته حول العصر العثمانى، ثم تفصيل الطريق الصوفى قبل العصر العثمانى وبعده، ونشأة الطرق الصوفية والمشيخة والتحقق من مقولة الشيوخ أحياء وأمواتا، ثم توجيه بعض النقد إلى الطرق الصوفية.

فى الكتاب الأول عن الطريق يبين أظهر معالم التوصف والطريق فى مصر، ويعرض للطرق الصوفية ومشايخها. وفى الكتاب الثانى نفوذ شيوخ الطرق، أحياء وأمواتا، يعرض لأسباب انتشار التصوف والانكار على أرباب الطرق وأسبابه وأثر التصوف فى توجيه الحياة المصرية. ويناقش الآراء فى الموضوع

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٢.

(٢) محمد اقبال: ضرب الكليم، ترجمة د.عبد الوهاب عزام ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ ص٢٢

(٣) التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، مكتبة الآداب، السلسلة الفلسفية والاجتماعية (٣) القاهرة ١٩٤٦.

مثل رأى جرجي زيدان، وتوفيق البكرى. ويصف حال الطرق في الوقت الحاضر والنزاع بين الفقهاء والصوفية حتى اليوم مما يدل على رغبة الأستاذ فى التجديد والاصلاح. ويبدو ذلك فى المقدمة فى الجمع بين التفكير والحقيقة، والتحسين المستمر للكتاب الذى لم ينشر الا بعد ثمان سنوات من تأليفه. وحذف فصول منه ووضعها فى كتاب الشعرانى مع العناية بجمال الأسلوب تأثيرا فى القراء.

والأهم من ذلك هو الحرص على مصر. فقد تحول التصوف من ظاهرة نفسية إلى ظاهرة اجتماعية فى مصر مما يحتم أخذ موقف منه. كان الدافع لدراسة التصوف إذن تاريخ الشعوب وليس تاريخ الحكام. والدين جزء من الحياة المصرية منذ عهد الفراعنة حتى ظهور الإسلام وانتشاره فيها وحفظ مصر لتراثه. لذلك لا يمكن تفسير الحياة فى مصر إلا بالرجوع إلى الدين ومظاهره مثل التصوف الذى اعتبره الناس خلاصة الدين حتى استأثر بعواطف المصريين(١). لقد غابت القومية فى هذا العصر، وحضرت الرابطة الإسلامية. وأصبحت مصر محط المتصوفة من المغرب وتركيا وفارس والشام. وقد دخل أبو القاسم المغربى مصر وفى صحبته خمسمائة فقير عام ٩٦٠هـ. لذلك أنشئت الزوايا والخانقاه للواردين. الغاية من البحث إذن فلسفة التاريخ المصرى وتفسير ظواهره تفسيرا جديدا لا يقوم على تاريخ الملوك، ولا يستند إلى تتابع الدول التى تولت الحكم فى مصر. وإنما يدرس الملوك والحكام من خلال الشعب وما مربه من تيارات، وشغل عواطفه من موجبات الدفاع عن الإسلام ضد التصوف. فلا يوجد إسلام منفصل عن الدين الشعبى. بل لقد تحول المصريون إلى صوفية، وغلب التصوف على الإسلام ذاته. ولم تنجح حملة نابليون فى زحزحة تصوف المصريين إلا فى المدن. وظل منتشرا فى الريف(٢) . وقد اختار الأستاذ موضوعه فى أوج الحركة الوطنية المصرية فى.

---

(١) "إن مصر أحوج بلاد الأرض إلى هذا النوع من التاريخ. إن تاريخها إلى اليوم قائم فى الجملة على تاريخ ملوكها وحكامهم. أما شعبها فليس له حساب عند أكثر المؤرخين حتى العدول منهم. والمؤرخ الذى يعرض لتفسير الحياة فيها لا يستطيع قط أن يفهمها على وجهها الصحيح قبل أن يتناول بالدراسة المفصلة كل ما مر بأهلها من حركات دينية وحضارة إسلامية. فإن المصرى منذ عهد الفراعنة الأقدمين رجل شديد التدين. وآثاره التى لا تزال قائمة إلى يومنا الحاضر تشهد بصحة ما نقول وتحول المصريين من الوثنية إلى المسيحية، ومن المسيحية إلى الإسلام... أحاول أن أفسر الحياة المصرية ـ أو الكثير من ظواهرها ـ على ضوء التصوف... إن التصوف كان فى اعتبار الناس زبدة الدين وخلاصته. قد شاع واستفحل أمره واستشرى واستبد بعواطف المصريين. وكان أكبر العوامل فى توجيه حياتهم فى هذا العهد"، المصدر السابق ص ١٠ ـ ١١.

(٢)" وبعد هذا هو كتابى الذى أرجو أن يساهم فى وضع بحث يفلسف التاريخ المصرى ويتناول ظواهر الحياة فيه بتفسير جديد يقوم على فهم واسع بما مر بالمصريين من حركات الدين واستوعب نفوسهم من تيارات وشغل أذهانهم من أفكاره. وقد انتهيت فيه إلى نتيجة لها خطرها هى أن الحياة المصرية فى جملتها منذ العصر العثمانى حتى يومنا الراهن تدين لتعاليم الصوفية أكثر مما تدين للقواعد الدينية=

الثلاثينيات والأربعينيات. واتصل بمشايخ الطرق مثل عالم الاجتماع حتى يعيش التجربة. ويستبعد الأستاذ الأثر اليهودى أو المسيحى فى نشأة التصوف وانتشاره فى مصر. ويرجعه إلى أثر تاريخى اقتصادى بفقر مصر بعد تحول التجارة إلى رأس الرجاء الصالح وحكم مصر ظلما من الوالى والجند والمماليك(١).

وكان لمشايخ الطرق نفوذهم أحياء وأمواتا. وكانوا يكونون دولة داخل الدولة، بين دولة الفقراء ودولة بنى عثمان. تحرروا من عرف البلاد ودينها، ومن نظم الدولة وقوانينها. بل وتمردوا على العرف السائد عند أرباب الطريق. كان لا يتم شئ فى الدولة إلا بإذن الحفناوى. وكان السادات جشعا يحب المادة. وكان الشيخ على أبو قورة يحب الغلمان، والشيخ عبد الله يبيع الحشيش، وفقراء الأحمدية والبرهامية يزنون فى النساء اللواتى يأخذن العهد عليهم. وقد خلع الشيخ السبكى عاريا ومسك قضيبه ليريه لخطيبته. الزنا والخمر والميسر والحشيش حلال. فالتحلل رد فعل على القهر، تحرر إلى الداخل بعد أن صعب التحرر إلى الخارج. قسموا مصر إلى مناطق نفوذ عند المريدين والحكام. والرياسة فيهم وراثية إذا مات الشيخ أقيمت صلاة الغائب فى البلاد النائية. امتد نفوذهم بعد الموت، فيؤخذ العهد عليهم(٢).

وقد انتشر التصوف فى مصر نظرا لما كان يعيش فيه مشايخ الطرق من ترف، وسقوط التكاليف الدينية عن مدعى الولاية، وفقر العامة وقهرهم تحت الحكم العثمانى، وحب الأتراك للدروشة، وانتشار الزنا والمخدرات والحشيش والخمر والشذوذ الجنسى. كان التصوف هروبا من الظلم والضنك، من الفقر والقهر(٣). وقد

=أو للحضارة الأوربية. وسنعرف فى الفصل الختامى كيف اتسعت فرجة الخلاف بين قواعد الدين وتعاليم الصوفية فى ذلك العصر، وكيف غلبت هذه التعاليم مبادئ الدين الحنيف. فأما عن الحضارة الغربية فقد أقبلت إلى مصر فى ركاب نابليون الذى أجهز على العصر العثمانى فى ١٧٩٨، واشتد بأسها فى عهد محمد على واسماعيل، وبدأ تأثيرها غلابا فى المدن فى عهدنا الحاضر. ولكن نفوذها لا يزال كسيحا فى الريف. وهو يمثل أغلبية الشعب المصرى. بل إن آثار هذه الحضارة فى أهل المدن لا تزال وفى الأغلب والأعم مجرد مظاهر تخفى وراءها تقاليد قديمة العهد، بينها وبين تعاليم صوفية العصر العثمانى صلات رحم وقربى"، المصدر السابق ص ١٥ ـ ١٦.

(١) اشهر الطرق فى مصر القادرية (٥٦١هـ)، والرفاعية (٥٧٦هـ)، والشاذلية (٦٥٦هـ)، والأحمدية (٦٧٥هـ)، والنقشبندية (٧٩١هـ)، والمولوية (٦٧٣هـ) وأخرى مثل : البرهانية، والسهروردية، والحسينية، والوفائية، والكشيرية، والمدينية، والفردوسية، والخلوتية، والهمدانية، والطيفورية، والشطارية، والخضيرية، والعزيزية، والسعودية. وتبلغ حوالى خمسًا وأربعين طريقة.

(٢) المصدر السابق ص١١٨ ـ ١٢٣ ص١٤١ ـ ١٤٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٥٠ ـ ١٦٤.

أنكر الناس والفقهاء على أرباب الطريق أحوالهم. كما نافسهم الجند والحكام أرزاقهم ومناصبهم. فقد أعتبروا الولى أعظم من الرسول، وأباحوا التأويل(١).

ويبين الأستاذ فى النهاية موقف الاسلام من التصوف، وحث الإسلام الناس على الحياة العملية، وإعمال العقل، واتباع طرق العلم. ويعتمد على جهود المصلحين: الأفغانى، ومحمد عبده، والكواكبى. ويستشهد بدراسات طه حسين ومصطفى الغلايني وعبد العزيز جاويش وأحمد أمين لبيان مخاطر التصوف على الحياة العملية(٢). فالأستاذ مصلح دينى صوره نجيب محفوظ فى شخصية مأمون رضوان فى القاهرة الجديدة. فقد كانا أبناء دفعة واحدة من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة مع محمد عبد الهادى أبو ريدة عام ١٩٣٤(٣). ولكن الأستاذ يظن أن نهضة مصر الحديثة قد استطاعت كشف بطلان مزاعم الصوفية، وبيان مخاطر التصوف. وكشف للمصريين أهمية عالم القوة والنصر. ويتحول الأستاذ من كانط

---

(١) قال فيهم السيد الحجازى شاعر العصر. المصدر السابق ص١٤٣.

ليتنا لم نعش إلى أن رأينا … كل ذى جنة فى الناس قطبا
علماؤهم به يلوذون بل قد … اتخذوه من دون ذى العرش ربا
اذا نسوا الله قائلين فلان … عن جميع الأنام يفرج كربا
واذا مات يجلوه مرارا … وله يهرعون عجما وعربا
بعضهم قبل الضريح وبعض … عتب الباب قبلوه وتربا
هكذا المشركون تفعل مع … أصنامهم تبتغى بذلك قربا

"واستعبدوا السادة، واستبدوا بالطغاة، وأذلوا الجبابرة، وأخضعوا الخصوم، وانتصروا على الحساد، واستولوا على أموال الاثرياء". المصدر السابق ص ١٤٩" فأدى بهم هذا التصور القبيح للدنيا وقيمتها إلى القول بالغاء الملكية، واحترام البطالة، وإباحة التسول، وتحقير ما تنطوى عليه الحياة من لذات، وإغراء الانسان بتكلف الحزن،واصطناع الضيق،والسعى إلى مواطن الزل،والاغتباط بالهوان،والاطمئنان للمستقبل الغامض، والقناعة بالتافه من شئون العيش، والاستهانة بالمادة، والاستهتار بالمال، والاكتفاء برحمة السماء. وتلقى المصريون عنهم هذه الآراء كما يتلقى المؤمن المخلص عقائده الدينية. فلا يتردد عن اقتنائها ولا يبطئ فى العمل بها.. وكان هذا للاسف كفيلا بأن يشيع الفتور فى عزيمته".. المصدر السابق ص ٢١١ ـ ٢١٣"إن تعلق المصريين بالاسلام فى العصر العثمانى لم يكن هو الذى انحدر بهم إلى الركود الذى استبد بهم، وافسد شتى نواحى حياتهم. وانما كان ذلك من أثر الدعوات الباطلة التى انطلقت فى المصريين . وكان للمتصوفة فيها أعظم قسط، وأوفر نصيب "،المصدر السابق ص٢٢٧.

(٢) الأفغانى : الاسلام والرد على منتقديه، محمد فريد وجدى : المدنية والإسلام، محمد عبده : الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. عبد العزيز جاويش : الإسلام دين الفطرة. أحمد أمين : فجر الإسلام. مصطفى بيرم : تاريخ الأزهر ، المصدر السابق ص ٢١٧ ـ ٣٣٢.

(٣) حسن حنفى : الفلسفة والرواية فى أدب نجيب محفوظ.فى"هموم الفكر والوطن "، دار قباء ،القاهرة ١٩٩٨ جـ١ ص٩٥٨-٦١٢ وأيضا: الجديد فى القديم، حوار مع محمد عبد الهادى أبو ريدة (وهو منشور فى هذا الكتاب).

إلى نيتشه، داعيا المصريين إلى الأخذ بأساليب القوة والبقاء للأقوى. والسماء لا تنصر ضعيفا(١). بل إن الدراسة النظرية وحدها لا تكفى لذلك. فالكلمة لها حدود. قد تعجز عن المقاومة، ومن ثم وجبت الثورة الفعلية عن طريق تثوير الثقافة وتحويل التصوف من أيديولوجية الطاعة والاستسلام إلى أيديولوجية القوة والغضب، وتحويل مقامات الصبر والتوكل والورع والرضا إلى قيم الرفض والتمرد والاعتراض والمقاومة(٢).

ولكن الأستاذ مازال يرى أن الصوفية قد درأوا المخاطر عن البلاد. فقد كانوا يمثلون سلطة الشعب ضد سلطة الطغاة واستبداد الحكام. وأخذوا عطايا الحكام ووزعوها على الفقراء. فقللوا المفاسد إن لم يجلبوا المصالح. وقد كانت شفاعاتهم للناس مقبولة عند الحكام. ومع ذلك أدى ذلك إلى إضعاف روح المقاومة عند الناس، وخمدت الثورة فى قلوب المصريين(٣). التصوف وهم فى قلوب العجزة، لا

---

(١) "وانا لنحمد للنهضة الحديثة تهيأتها الجو للكشف عن بطلان هذه المزاعم وتحذيرنا من الخطر الذى يهددنا من وراء هذه التعاليم المريضة، ومعرفة الهوة السحيقة التى تفصل بينها وبين تعاليم الإسلام الصحيحة. فإنا فى عصر لا يعرف الرحمة، ولا يحترم إلا القوة والحديد والنار. والشعوب تخطئ كثيرا حين تقتصر على الاعتقاد فى جهادها على رحمة السماء، فإن السماء لا تحابى ضعيفا ولا قويا، وإنما تترك الخلائق فى صراعها، والبقاء للأصلح، والغلبة للأقوى. وتواكل الشعوب لا ينجيها من زحمة النضال وسباق الحياة. وإنما هو أبلغ حجة على استهانتها بمصيرها، وتسليمها فى وجودها، وقبولها للهلاك عن جدارة واستحقاق. هذا هو موقف الإسلام من تعاليم المتصوفة. ومنه نرى أن الإسلام لم يساهم فى الانحدار بالحياة المصرية إلى هذا الاضمحلال. ولم يشترك فى توجيهها إلى هذا الركود الذى رأيناه. ومن الخير أن نقول الآن إن الشعوب فى تطورها إلى النضج والكمال، وانحدارها إلى الركود والاضمحلال لا تخضع لعامل واحد. وانما تسير فيما يلوح من تاريخ التطور ،مسوقة بعدة تيارات وحركات لكل منها نصيبه فى هذا التوجيه. ومثل هذه الدراسات شاق على أهله. فليس فى وسع الباحث أن يحدد تحديداً رياضيا مدى ما كان للتصوف من أثر فى توجيه الحياة المصرية لأن ذلك لا يقاس بمقياس، ولا يكال بمكيال، ولا يوزن بميزان. ولهذا كان الكلام فيه بالغا ما بلغت قوته عرضة للعجز عن مقاومة معاول الهدم، وإن سعت إلى هدمه، واتجهت إلى تحطيمه"، المصدر السابق ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) "وفى الحق لقد ضاق العالم الإسلامى بالحياة الدنيا، وكره ما تنطوى عليه من ألوان الشر وضروب الظلم. وانتهت الرغبة فى إصلاح الدنيا عن نفر من أهله بتصور مملكة باطنية وراء الدنيا التى تعيش فى رحابها، وتكرع من آثامها وشرورها. وكان طبيعيا بعد أن أقام هذه الدولة فى مخيلته أن يبحث لها عن حكام عدول يتولون إدارتها، والإشراف على أحوالها، ثم يخرج من هذا إلى تصنيف هؤلاء الحكام، فصنفهم بطريقة تعسفية فى طبقات تختلف باختلاف المصنفين ويتزعمها القطب، وتليه مئات الأوتاد والأبرار والنقباء والنجباء والأبدال وغير ذلك ممن يشرفون على مختلف مظاهر الحياة فى هذه المملكة الباطنية، ويسيرون دفتها، وينظمون أمورها، ويعوضون الناس خيراً عما يلقونه من شر دنياهم"، المصدر السابق ص ١٢٥.

(٣) "ومن الانصاف أن نقول إن هذا النفوذ الذى تهيأ لشيوخ الطريق عند حكام البلد كان يمثل سلطة الشعب أمام هؤلاء الطغاة . وبهذا تجلت إرادة الامة حتى فى أسود الأيام التى سجل فيها التاريخ=

يساعد الأمة على التعرف على الأسباب، ولا يجعلها تسعى فى الدنيا سعيا، وتكدح فى الأرض كدحا(١) . إنما العلماء ورثة الأنبياء، والأئمة قادة الأمم. لقد عارض شمس الدين الديروطى الصرفى السلطان الغورى وحثه على الجهاد. واستشهد الحلاج قائداً ثورة القرامطة. فالتصوف المصرى إبان العصر العثمانى وما يزال يمكن أن يتحول إلى ثورة إسلامية عامة إذا أعيد بناؤه من البعد الرأسى إلى البعد الافقى، ومن الاتحاد بالله إلى القوة فى العالم، ومن الفناء إلى البقاء(٢).

٦- من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية وتحقيق الأهداف الوطنية

وكما بدأ الأستاذ حياته مؤرخا للتصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ومنه تولد الامام الشعرانى، كذلك بدأ دارساً لمظاهر التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام فى نفس الوقت تقريبا، كتب "التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام(٣) . وطبع قبل "الاحلام، بحث مقارن". وهى رسالته التى نال بها درجة الدكتوراه عام ١٩٤٣، ولم تطبع إلا فى ١٩٤٥(٤). وهما موضوع واحد يغلب عليه علم النفس. لذلك تم اقتباس أجزاء من كتاب الاحلام فى التنبؤ بالغيب. وقد تم اختيار موضوع التنبؤ بالغيب بناء على توجيه مصطفى عبد الرازق ومخطوط له لم يطبع عن الوحى(٥).

=استكانتها لاستعباد الحكام. وقد أفاد الشعب من وراء هذا النفوذ شيئا آخر هو رد الظلم، والكف عن البغى، ودفع العدوان. وذلك أن شيوخ الطريق كانوا حلقة الاتصال بين الشعب المظلوم وحاكمه الجائر. وكانت وساطة الشيوخ مجابة، وشفاعاتهم مقبولة فى أكثر الحالات. هذا بالإضافة إلى أن الارزاق التى اجراها على شيوخ الطريق الأمراء ومن اليهم من الحكام كانت تنفق فى أكثر الحالات على الشعب المنكود الذى أرهقه هؤلاء الحكام بضرائبهم الجائرة الظالمة. أبتز هؤلاء أموال الشعب عنوة واقتدارا. وردوا جانبا منها إلى شيوخ الطريق هدايا وأرزاقا. انفقت فى الترفية على أصحاب هذه الأموال. على أن شيوخ الطريق قد دفعوا عن علاقتهم بالحكام انتصارا لظلمهم وتأييداً للجائر من تصرفاتهم. فأدى هذا إلى اضعاف روح التمرد على هؤلاء الظلمة واخماد نار الثورة فى قلوب المصريين"، المصدر السابق ص١٤٠.

(١)" هذه أوهام تمثلت فى خواطر هؤلاء العجزة الذين أعوزهم العيش على ما يحبون وجهل الاتصال العلمى الذى يربط بين معلولات وعللها. فتصوروا نواميس الكون على الوجه الذى يشتهون .. وغير هذا من المرات توهمها هؤلاء العجزة الذين أعوزتهم القدرة على الضرب فى زحمة الحياة والظفر فى الدنيا بأوفى نصيب، فالتمسوا فى عالم الخيال تحقيق ما يشتهون .. هذه هى الأركان الاربعة التى هيأها الوهم لأرباب الطريق. وفى الحق لقد كان لهذا الوهم ما يبرره . فقد فشى الدجل، واستشرى دواؤه ،كثر أدعياء التصوف، واستفحل أمرهم"، المصدر السابق ص٦٧ ـ ٧٠.

(٢) تم تحليل أعمال الأستاذ الأخرى مثل "فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى" مع قصة السعادة فى فلسفة الأخلاق" فى رابعا وخامسا فى هذه الدراسة.

(٣) التنبؤ بالغيب عن مفكرى الإسلام. مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥.

(٤) الأحلام. بحث مقارن، مكتب الآداب، القاهرة ١٩٤٥.

(٥) التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ص ٦٦ ـ ٤٨.

والموضوع جديد ومبتكر، نشر فى سلسلة الجمعية الفلسفية المصرية مع شكر رئيسها على عبد الواحد وافى. وقد اعتمد الأستاذ على منطق العقل والمنهج التاريخى فى دراسة الموضوع. فمع أن الله يستأثر بعلم الغيب إلا أن الفلاسفة حاولوا تفسيره بالاتصال بالعقل الفعال، والصوفية بالاكتساب، وابن خلدون يعلله بالرغم من معارضته لظواهر الشرع. وينكره آخرون. ومع أن الأستاذ يفرق بين التنبؤ بالغيب والتنبؤ فى العلم، الأول بلا مقدمات والثانى له مقدماته إلا أنه يستعمل منطق العقل فى دراسته دون افتراض ملكات أخرى وراء العقل وإلا خرج البحث عن نطاق العلم(١).

ومع ذلك فليس العقل وسيلة المعرفة الوحيدة. هناك الحدس، وهوالقلب الذى يجعل أحكام العقل ترجيحية دون الاعتراف بعجزه والاستسلام لما يجهله. فتاريخ العقل هو تاريخ ارتياد المجهول. ومع ذلك يرفض الأستاذ التكهن الصنعى أى الكهانة وصنوفها مثل ضرب الأقداح والودع والرمل ملتزما بالتفسيرالعلى العلمى العقلى لها ، والانتهاء من المقدمات الى النتائج.ويغيب التفسير العلى عن البعض إذا غابت عنهم المقدمات ولم يستطيعوا الربط بمنطق العقل بينها وبين النتائج(٢).

ويقسم الأستاذ كتابه إلى ثلاثة أبواب. الأول علم الغيب عند مفكرى الاسلام أشبه بمقدمة عامة عن حد الغيب وطرق العلم به وتفسيراته الفلسفية والصوفية وآراء المسلمين بين تراث القدماء ومصادرهم الإسلامية منتهيا إلى أنها نتيجة

---

(١) "ولكن من الانصاف أن نقول إن العقل ليس كل ما لدى الانسان من أدوات المعرفة وإن كان فى رأينا أكملها جميعا. وإن صح هذا كان من حق الانسان أن يتردد فى الاذعان لبعض أحكام العقل، وأن يتريث فى إنكار الظواهر التى عجز هذا العقل بمناهجه عن تفسيرها. هذا إلى إحتمال أن تتهيأ له فى مقبل الأيام قدرة تمكنه من فهم ما عجز فى حاضره. وتاريخ العقل أعدل شاهد على ما نقول. ومعنى هذا أن قصور العقل عن إدراك ظاهرة ما أو تعادل السلب والإيجاب بصدد حكمه عليها لا يبرر التأدى من ذلك إلى متابعة هذا القصور، والاذعان لهذا العجز، والانتهاء إلى انكار الظاهرة نفسها. وإذا كنت قد كفلت للعقل سلطانه فى علاج هذا البحث منذ بدايته إلى نهايته فقد ألزمته حد الترجيح، وأبيت عليه أن يتجاوز مجاله إلى نطاق اليقين رعاية لحدس القلب واتقاء لما يحتمل أن يترتب على إغراء العقل من شطط التغيير. وما أظن أنى وأنا أكبر العقل وأعتبره أكمل أدوات المعرفة إطلاقا أغالى إذا قلت إن من الخير لمن يجد من منطق عقله ما يهديه إلى وجه الاطمئنان أن يتريث فى أداء حكمه، وحسب الانسان فى بعض الحالات وحى قلبه. فربما كان هذا أصدق من لجاجة العقل وجموح تأملاته"، المصدر السابق ص١٩٩ ـ ١٧٠.

(٢) "وهكذا انتهى إلى القول بأن أحداث الغيب المحجب يتيسر الانباء عنها متى سبقتها مقدمات تنذر بها. وهذه المقدمات تتكشف للقليلين وتخفى على الكثيرين لأن الناس يتفاوتون فى خبرتهم ومدى ما يفيدون منها، ويختلفون فى دقة الملاحظة وبعد النظر والقدرة على الحديث وغير هذا مما أسلفنا الاشارة إليه. فإن ثبت انقطاع الاتصال العلمى بين أحداث الغيب ومقدماته وجب التصدى لتكذيبها ومحاولة تحليلها فى ضوء المنطق العقلى وحده"، المصدر السابق ص١٦٣.

التفاعل بين المصدرين(١). والثانى التنبؤ الطبيعى عند مفكرى الإسلام سواء إدراك الغيب عند الأنبياء أو إدراك الغيب عن أهل الكشف الصوفى ومن اليهم ثم الرؤيا الصادقة كحلقة متوسطة بين النبوة والولاية. والثالث فنون التكهن الصنعى عند مفكرى الإسلام، علوم الكهانة والعرافة، والفأل والطير والعيافة، وأحكام النجوم، والفراشة وموقف الشرع منها.

والحقيقة أن التنبؤ بالغيب قضية فى التراث الإسلامى. وتقوم فى التراث القديم بالدور الذى تقوم به الدراسات المستقبلية الحالية. كانت أشكال قراءة المستقبل مثل الكهانة والعرافة عند العرب والنبوة عند بنى إسرائيل وأحد أوجه الاعجاز فى القرآن عند البعض هى الصور الأولى للتعرف على المستقبل عن طريق الافراد، أصحاب البصيرة الحادة والوعى التاريخى. ومازالت بقاياها فى الممارسات الشعبية فى قراءة الكف وضرب الودع وخط الرمل وضروب السحر والشعوذة. وقد أصبح الآن التعرف على المستقبل موضوعا لعلم المستقبليات من أجل وضع سيناريوهات المستقبل بالرغم من عدم وجود مسار حتمى للتاريخ نظرا لتدخل الارادات البشرية الفردية والجماعية. ومازلنا فى حياتنا اليومية لا نعرف الحدث إلا بعد وقوعه، ولا نتنبأ بالكوارث ولا نتوقع الأزمات إلا بعد حدوثها. مما يدل على أن ثقافتنا الحية لم تتحول بعد من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية. يبدأ التنبؤ بالغيب بمعرفة أحوال العصر وظروف الأفراد من أجل رؤية مستقبلهم. وكذلك تفعل الدراسات المستقبلية فى التنبؤ بمسار المستقبل بناء على المعطيات الحالية، والمعرفة بقوانين التاريخ. مهمة الدراسات التاريخية التعرف على المسار فى الماضى، ومهمة الدراسات الاجتماعية معرفة الحالة الراهنة لتكوين الظواهر الاجتماعية من أجل التنبؤ بالمستقبل. ليست الدراسات المستقبلية مغامرة فى التكهن بالمستقبل ومساره بل تقوم على معطيات تاريخية عن الماضى ومعطيات اجتماعية عن الحاضر. وكلاهما انتقال من الشاهد إلى الغائب، ومن المرئى إلى اللامرئى. وبدلا من التأصيل فى علم الغيب فى العالم القديم لشيشرون يمكن تأصيلها فى أنواع الكهانة والعرافة فى الحياة العربية قبل الإسلام وفى قصص الانبياء وفى فلسفة التاريخ(٢).

---

(١) "إن وجهات النظر الإسلامية فى موضوع التنبؤ بالغيب فى كل صوره مردها فى الأغلب والأعم إلى طبيعة التفكير عند أهلها والتراث الذى زودهم به الدين الإسلامى والبيئة العربية إجمالا"، المصدر السابق ص١٦٧.

(٢) توفيق الطويل : علم الغيب فى العالم القديم لشيشرون، ملحق الدكتوراه ١٩٤٦، حسن حنفى : علم المستقبليات فى: دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

أما دراسة الأحلام فقد نشأ التفكير فى هذا الموضوع نتيجة لتدريس تاريخ العلوم الفلسفية لطلاب السنة الأولى بكلية الآداب، جامعة فؤاد الأول مما اضطر الأستاذ إلى التعرض للمدارس الحديثة فى علم النفس والتحليل النفسى وعرض موقفها من الأحلام ثم تأصيلها فى التراث القديم اليونانى والرومانى والإسلامى فى الشرق والغرب. ثم أصبح القديم هو الأساس والحديث هو الفرع، القديم علوم الغايات، والحديث علوم الوسائل طبقا لقسمة القدماء للعلوم. وقد أشرف على البحث مصطفى عبد الرازق. وقبل طباعته تم تعديله عدة مرات حتى يكون ميسور القراءة لدى جماهير القراء. وقد تم شكر جميع المتعاونين من أقسام الدراسات اليونانية والرومانية وأقسام علم النفس وكلية الطب(١). فالموضوع علمى جامعى حى فى العقل والقلب(٢). لذلك تطلب البحث الجمع بين المنهج العقلى المفتوح الذى لا يغفل حدس القلب، والمنهج التاريخى المقارن(٣). وقد دعا ذلك إلى رفض الاتجاهين المتعارضين: الأول الذى يعتبر الأحلام من عند الله، والثانى الذى يشك فيها شكا

---

(١) وهم الأساتذة Wandel د.محمد سليم سالم، يوسف مراد، رجب عبد السلام، مصطفى سويف الذى أعد كشاف الاعلام.

(٢)" منذ بضعة أعوام وكلت إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول تدريس تاريخ العلوم الفلسفية لطلاب السنة الأولى. واستلزم الحديث عن التيارات الحديثة فى علم النفس أن أعرض موقف مدرسة الاستقصاء العقلى والتحليل النفسانى من الذات اللاوعية وطرق دراستها عند أتباع هذه المدرسة. واقتضى هذا أن أعرض موقفهم من الاحلام فى إيجاز. وكنت كلفا بهذا الموضوع من قبل. ولكن العرض الوجيز أدى فيما بعد إلى التفكير فى دراسة الموضوع فى توسع، إستجابة للذة العقلية التى ينتظر أن تترتب على دراسته. فلما قطعت مرحلة فى دراسته خطر لى أن أضع كتابا عن الاحلام فى ضوء علم النفس الحديث. ثم بدا لى أن أتم البحث بعرض وجيز لمختلف وجهات النظر الإسلامية فى مجاله. فلما شرعت فى دراستها وعرفت ميادينها، تبينت أنها وحدها خليقة ببحث مستقل تكون الدراسات السيكولوجية الحديثة تعليقا عليه بعد معرفة أصول هذه الاتجاهات الإسلامية فى الدين والتراث الغربى والشرقى على السواء. بهذا لا تكون الدراسة مجرد نقل وتلخيص وتصنيف لما ورد فى كتب المحدثين من علماء النفس بل تصبح بحثا طريفا جديدا حتى فى غير اللغة العربية لأن هذا الموضوع بكر لم يطرقه أهل البحث فى العربية أو فى غيرها من اللغات فيما نعلم . ومذاهب مفكرى الإسلام فلاسفة وصوفية ورجال شرع قد ذهبت أشتاتا فى كتبهم. ولم تصادف من إهتمام الباحثين كثيرا ولا قليلا. والكشف عنها وتتبعها إلى منابعها الأولى ومعرفة مكانها من التفكير العلمى الحديث خليق بأن يكون موضوعا لرسالة دكتوراة. وقد سلم بهذا أستاذى المشرف على إعداد رسالتى معالى مصطفى باشا عبد الرازق. وكان على=
=علم بهذه التطورات. ولما شرعت فى طبع الكتاب آثرت أن أتناول الكثير من فصوله بوجوه من التعديل إقتضت أن يجرى القلم فيها بالحذف والتبسيط والإضافة ليكون الكتاب أكثر ملاءمة لجهود المثقفين من القراء"، الأحلام ص١٨-١٩.

(٣) "وبعد فما رجوت من وراء هذا الجهد إلا أن أصل مع القراء بصدد هذا الموضوع الدقيق الشائك إلى كلمة حق يسكن لها منطق العقل ويطمئن اليها حدس القلب. ولهذا أكفلت للعقل سلطانه، وأبيت عليه أن يتجاوز مجال الترجيح إلى نطاق اليقين رعاية لحدس القلب واتقاء لما يترتب على انفراد العقل من شطط التقدير، وإن كنت لم أملك طوال البحث إلا تحكيم المنطق وحده"، المصدر السابق ص١٩.

مطلقا، واستبقاء المنهج العقلى الاحتمالى، المنهج الديكارتي، الذى يقوم على العقل والعلم. وقد لاحظ ذلك أستاذه بإقامة الدراسة على التعليل أى إيجاد الأسباب المادية وإخراجها من دائرة الوحى الالهى والالهام الصوفي. وبالتالى يأخذ التلميذ موقفا متقدما على أستاذه الذى يرفض التعليل. ويعجب الأستاذ بعقلانية التلميذ وعلميته ويستشهد به في مقدمته لكتابه(١) . والتقدم من الفكر الدينى إلى الفكر العلمى تقدم من جيل الأستاذ إلى جيل التلميذ. إذ يعتمد التلميذ على علم النفس، أى على معطيات العلم لتفسير ظاهرة الاحلام، وعدم الاكتفاء بالأخبار المنقولة والروايات الموروثة فى الثقافة الشعبية. ولما كانت المادة العلمية تاريخية اقتضت ايضا اتباع المنهج التاريخى المقارن القائم على النزاهة والانصاف. وهو ما يتمتع به القاضى الحصيف(٢). ويتضح ذلك فى العنوان الفرعى للرسالة(٣). وقد لاحظه أستاذه أيضا فى مقدمته مما يتطلب علما واسع الاطلاع وروحا علمية موضوعية. لا يهم الخطأ والصواب بل المهم الريادة والاجتهاد(٤).

---

(١)" عنى الأستاذ توفيق الطويل بالبحث فى موضوع الرؤيا وفكر فيه طويلا وقرأ فيه كثيرا وهداه البحث إلى ترجيح الرأى القائل بأن الرؤيا ليست وحيا الهيا. قال الأستاذ وبذلك نزعناها من مجالها الشائك وأطلقنا العنان للعقل فى بحثها ولم نلزمه الا بقيود العقل نفسه. ثم إن الأستاذ ينكر فى لهجة تشف عن أسف واعتذار أنه لم يصل بعد العناء فى البحث والدرس إلى علم اليقين فى أمور الرؤيا وتحليلها وتعليلها، وإنما وصل إلى الظن والترجيح. ولسنا نشاركه الأسف، فقد علل العلماء وعللوا كثيرا من شئون العالم حتى لأدهشونا أخيرا بتحليل الذرة. وكانت غاية الغايات وأسطقس الأسطقسات لا تقبل قسمة ولا تحليلاً. فتركوا الناس فى هم مقيم مقعد، رويدا أيها العلماء الباحثون، دعوا لنا فى هذه الحياة شيئا ننعم به من غير أن نعرف به تعليلا ولا تحليلا "، المصدر السابق ص ١٠.

(٢) "أما منهجنا فى البحث فالوقوف فى كل فصل موقف المؤرخ فنعرض فى أمانة وجهات النظر الإسلامية شرعية وصوفية وفلسفية، ثم نتبعها إلى منباعها الأولى فى التراث العقلى عند اليونان والرومان والشرقيين القدامى لنميز بين العناصر الأصلية والداخلية فى التفكير الإسلامي، ونتبين مدى ما فيه من وجوه الجدة والابتكار. ثم نعرض ما يقابل هذا التفكير عند المحدثين من علماء النفس لنتبين مكان المسلمين فى مجال التفكير الانسانى"، المصدر السابق ص٩.

(٣) الأحلام" دراسة للمذاهب الإسلامية، فلسفية وصوفية ودينية، فى موضوع الأحلام مع تتبعها إلى منابعها فى الدين والتراث اليونانى فى الشرق القديم وبيان ما يقابلها عند المحدثين من علماء النفس"، المصدر السابق ص٩.

(٤) كان المؤلف يحاول أن يدرس الرؤيا عند مفكرى الإسلام. لكن البحث قد تحول إلى دراسة مقارنة وهو يقول " والدراسة الكاملة لموضوع متعدد الجوانب كموضوع بحثنا وتتبع نواحيه فى شتى العصور وعند مختلف المفكرين أمر شاق قد يتجاوز الطاقة البشرية. ومن أجل هذا وجب أن نشير إلى أنها مجرد محاولة. وهى محاولة تعتبر ناجحة فيما أرى إذا أغرت بعض الباحثين بارتياد هذا الموضوع، ومحاولة الكشف عن مجاهله، وتصحيح ما يحتمل أن نكون قد أخطأنا فهمه، والعصمة لله وحده. وهذه الدراسة التى يسميها المؤلف تواضعا محاولة هي ناجحة كل النجاح ولا خوف عليها من الاخفاق فى إغراء الباحثين. وهى ناجحة فوق ذلك نجاحا عظيما فى ضم معارف ومذاهب فى شأن الرؤيا وما يتصل بها لم يجمعها من قبل كتاب عربى"، المصدر السابق ص٩-١٠.

ويتم تناول موضوع الأحلام في ثلاثة أبواب، كل منها فصلان: الأول النوم والاحلام عند مفكرى الاسلام. يبدأ بتعليل النوم عند الفلاسفة، وعند الانسان والحيوان تعليلا علميا، يجمع بين التفكير القديم والحديث فى المشرق والمغرب بأسلوب هادى رصين لا أثر فيه للخطاب أو وللمواقف المسبقة المعلنة. ثم يتم تعليل الأحلام الباطلة تعليلا حسيا نفسيا كما هو الحال عند علماء النفس. والثانى الرؤية الصادقة وتعليلها عند علماء النفس والشرع، وتحديد علاقة الرؤية بالولاية، والولاية بالنبوة وآراء الفلاسفة والصوفية فيها وفى أسبابها دون وصف ماهيتها . فالاطلاع على الغيب إما أن يتم فى اليقظة نبوة ووحيا أو ولاية وإلهاما، وإما أن يتم فى النوم، أو أضغاث احلام. والثالث علم التعبير عند رجال الشرع ومكانة المسلمين فيه. فالتعبير هو التأويل بصرف النظر عن التعليل للرموز ومعانيها واختلاف دلالتها باختلاف الثقافات. وقد عرف المسلمون كتاب أرطميدروس فى تعبير الرؤيا وشرحوه وطوره وأكملوه. ويتضح من العرض خصوصية الثقافات وفى نفس الوقت قدرتها على التحليل العلمى الدقيق.

وما يهمنا فى الأحلام هو عدم الوقوع فى أحلام اليقظة بل الانتقال منها إلى تحقيق الأهداف الوطنية. وكما ترتبط الاحلام بواقع الحالمين وحياتهم فالعقل الباطن هو تراكم لخبرات فردية وجماعية، وتعبير عن حاجات وتمنيات يمكن تحقيقها كأهداف وطنية بالفعل عن طريق التخطيط لها وتحويلها إلى مشروع وطنى قومى قادر على تجنيد طاقات الأفراد وحشد الجماهير. ومن ثم تتحول الأحلام من مجال اللاوعى إلى مجال الوعى، ومن التعبير عن التمنيات إلى تحقيق الأهداف، ومن الرؤية الصادقة إلى تحقيقها فى الواقع. فالعالم هو مجال التصديق.

٧- من تاريخ العلم والاصلاح الدينى إلى تأسيس العلم وكبوة الاصلاح

وكما بدأ الأستاذ بالفلسفة والأخلاق والتصوف فإنه أيضاً بدأ بتاريخ العلم عند العرب فى إطار تاريخ الفكر الفلسفى.فالعلم من أحكام صنوف الفكر. فكتب "العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى" واضعا العلم فى تاريخ الفكر الفلسفى مع الفكر الاصلاحى الحديث، وواضعا الترجمة لجزء من تاريخ العلم لجورج سارتون عن أفلاطون والأكاديمية مع اقتراح مدخل لتاريخ الفلسفة وضاما كل ذلك إلى فلسفة الأخلاق عن المثل الأعلى وابن عربى، والسعادة فى الفكر الفلسفى(١).

---

(١) العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٨ ويشمل بابين : الأول فى تاريخ الفكر الفلسفى .ويشمل أربعة موضوعات: العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى، وهى الدراسة التى أعطت الكتاب كله عنوانه، والفكر الدينى الاسلامى الحديث فى العالم العربى، وأفلاطون والأكاديمية لمؤرخ العلم جورج سارتون (ترجمة)، ومدخل لدراسة تاريخ الفلسفة. والثانى فى فلسفة الاخلاق ويشمل ثلاثة موضوعات:المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق، وفلسفة=

وكان للعمل أهميته فى الفكر الاسلامى الذى يسميه الأستاذ الفكر العربى خضوعا لبعض مقولات المستشرقين مع أن حملة العلم كانوا فى غالبيتهم من غير العرب، بالإضافة إلى تسوية الإسلام بين الشعوب، عربا وعجما. وقد سبق العرب فى وضع أسس المنهج التجريبى . كما أبدعوا فى علوم الطبيعة والكيمياء والصيدلة والنبات والطب والفلك والجغرافيا (تقويم البلدان)، وفى العلوم الرياضية خاصة فى علم الحساب. وقد ساعد على ذلك كفالة حرية التفكير لأهل العلم ورخاء الدولة العربية، وتقديرها للعلم والعلماء مسلمين أو غير مسلمين(١).

وقد قام الأستاذ بترجمة جزء من تاريخ العلم لجورج سارتون بعنوان "أفلاطون والأكاديمية"، وهوالباحث المنصف لمساهمات العرب فى تاريخ العلم(٢) . وقد أضاف الأستاذ مجموعة من التعليقات والهوامش بالإضافة إلى التعليق الأول من الكتاب للتعريف بالمدن اليونانية وشرح بعض الأساطير، وتعريف بعض الألفاظ المنطقية مثل الحد والرسم، وشرح بعض جوانب فلسفة أفلاطون فى محاورة الجمهورية، بل وشرح بعض الديانات الشرقية مثل الشامانية، دين قبائل آسيا الشمالية وأمريكا، والاعتراف بدور الآخرين فضيلة حتى قبل الاعتراف على فضل النفس.

ويظهر الاهتمام بالفكر العلمى العربى ليس فقط فى التأليف والترجمة بل أيضا فى التحقيق. فقد قام الأستاذ بتحقيق بعض الأجزاء الطبيعية من "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" القاضى عبد الجبار، الجزء الثامن " فى الخلق"، والجزء التاسع "فى التوحيد"(٣).

ولما كانت الطبيعيات مقدمة للإلهيات فى علم أصول الدين وفى علوم الحكمة فقد قام الأستاذ بترجمة فصل الفلسفة والإلهيات من كتاب "تراث الاسلام" لألفرد جيوم(٤). وأضاف الأستاذ عدة تعليقات تبلغ السبعين تبين أصالة الفلسفة الإسلامية

=الأخلاق الصوفية عند ابن عربى، وقضية السعادة فى الفكر الفلسفى، وقد تم عرضها من قبل فى تحليل دراسات الأستاذ الخلقية.

(١) جورج سارتون: أفلاطون والأكاديمية من كتاب تاريخ العلم، الجزء الثالث ،العرب والعلم ص١٨٧ ـ ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق ص١٣ ـ ١٠٧.

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن فى الخلق، الجزء التاسع فى التوليد،الدار المصرية للتأليف و الترجمة ،القاهرة (د.ت).

(٤) ألفرد جيوم : الفلسفة والالهيات من كتاب تراث الإسلام ص٢٢٣ ـ ٣٢٣ لجنة الجامعيين لنشر العلم. الجزء الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦. ويحتوى الكتاب على مقدمة ألفردجيوم وعربها خطاب عطية ص ل ـ ث. أسبانيا والبرتغال ل ج . ب ترند ترجمة حسين مؤنس=

وأنها ليست مجرد نقل لتراث الأقدمين خاصة اليونان. ويضيف معلومات بالنسبة للتراث الغربى عن توما الاكوينى، ويكمل المراجع، ويضيف نصوصا قديمة، وتصحيح معلومات المؤلف وأحكامه بعد الاتصال به لمعرفة مصادره وعناوينها، وإضافة نصوص وشهادات من مراجع عربية أخرى علمية قديمة، والاستشهاد بمستشرقين آخرين مثل كارادى فو، ونقل الألفاظ إلى أصلها العربى، وكذلك نقل النصوص إلى أصولها العربية، وشرح المصطلحات الفلسفية. فالترجمة على هذا النحو إعادة تأليف، وإنتاج جديد للنص(١). ويشير الأستاذ إلى بحث له بعنوان "الاسلام بحث مقارن" يسير فى نفس الروح، العلم والالتزام(٢).

وتقوم الدراسة على بيان أهمية الفكر العلمى وحاجتنا اليه والدفاع عن الشخصية العلمية العربية ضد المستشرقين وأحكامهم المسبقة على العقلية العربية والفكر الإسلامى، وبيان تميز العلم العربى عن العلمين اليونانى والشرقى. قام العلم على البرهان، واعتمد على المنهج التجريبى، وكون مع الفلسفة منظومة واحدة. فالعلم كل نسق عقلى برهانى، لا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

وكان من الطبيعى أن يأخذ الأستاذ هذا الطريق فى مرحلة المد الوطنى فى الأربعينيات، والاعتزاز بالتراث الاسلامى كوعاء أساسى للعزة الوطنية. ظهرت عدة كتابات فى هذا الوقت فى مصر والشام حول تاريخ العلم عند العرب فى عصر الإسلام الذهبى تبين كيف نقل المسلمون والعرب القدماء العلم من اليونانية إلى العربية مباشرة أو عن طريق السريانية، ثم طوروه وأكملوه، فازدهر التراث العلمى العربى. وقد أكملته أوربا بعد ذلك فى عصر الترجمة الثانى من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية قبيل عصر النهضة خاصة فى أسبانيا وصقلية. وهناك خصائص للتفكير العلمى عند العرب قد تتميز عن خصائص التفكير العلمى فى الغرب، خاصة فيما يتعلق بحكم القيمة الذى لم ينفصل عن حكم الواقع فى الفكر العلمى العربى، وانفصالها عن الواقع فى الفكر الغربى بدعوى الموضوعية والحياد، مما سبب الأزمات المتتالية فى تاريخ العلم الغربى(٣).

والحقيقة لقد كثرت الدراسات من هذا النوع منذ فجر النهضة العربى حتى اليوم، يكرر بعضها بعضا. وآن الأوان للانتقال من الاعتزاز بالعلم القديم إلى

=ص١ ـ ٧٩ الحروب الصليبية إيرنست باركر، ترجمة أحمد عيسى ص٨١ ـ ١٤٧ الأدب ل أ.د. جب ترجمة عبد اللطيف حمزة ص١٤٩ ـ ٢٢١.

(١) وقد قام محمد عبد الهادى أبو ريدة بذلك أيضا فى ترجمته لكتاب دى بور: تاريخ الفلسفة فى الاسلام.

(٢) الاسلام، بحث مقارن ١٩٤٥.

(٣) توفيق الطويل : لقطات علمية من تاريخ الطب العربى، عالم الفكر، خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين، عالم الفكر، أكتوبر، ديسمبر ١٩٧٤.

تأسيس العلم الجديد كما يفعل العلماء وليس كما يفعل المؤرخون، وأن يتحول تاريخ العلم الوصفى إلى تأسيس للعلم النظرى. وبتحليل اللحظة القديمة التى تأسس فيها العلم القديم يمكن معرفة أسباب تقدم العلم من داخل العلم، وتأسيس العلم فى اللحظة الراهنة بدلا من الاكتفاء بنقل العلم من الغرب والاعتزاز بالعلم من القدماء.

وقد أدخل الأستاذ موضوع الاصلاح الدينى كجزء من تاريخ الفكر العلمى فى "العرب والعلم" فى الفكر الإسلامى الحديث فى العالم العربى(١) . وقد يكون لاستبدال لفظ العربى بالاسلام له ما يبرره فقط فى تاريخ الفكر الإسلامى منذ نشأة حركة القوميين العرب فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن. ولا يوجد أستاذ فى هذا الجيل أو فى الجيل الماضى إلا وتعرض للفكر الدينى الاصلاحى فى المائتى سنة الأخيرة منذ الأفغانى فى القرن الماضى حتى الجماعات الإسلامية فى هذا القرن(٢). يرصد المسار، ويتتبع الأجيال، ويعتبر نفسه مسؤولا أدبيا عنه دون أن يحاول تطويره ونقله من جيل إلى جيل، ينقده ويكمله أو يغيره . يكتفى بالرصد التاريخى والوقوع فى بعض الخطابة والانشائية والعرض الخارجي.

أما جيلنا فإنه يرصد كبوة الإصلاح وظواهر الردة فيه. وتعنى الكبوة أن النهايات غير البدايات، وان الفكر الإصلاحى بالرغم من بداياته الجذرية والجزئية بدأ يتراجع شيئا فشيئا عن منطلقاته الأولى نظراً للأحداث التى مرت على كل الأجيال، فشل الثورة العرابية فى ١٨٨٢ والتى أدت الى تراجع محمد عبده إلى النصف، وقيام الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ والتى استولى فيها العلمانيون على الحكم قاضين على الخلافة مما أدى إلى تراجع رشيد رضا إلى النصف مرة أخرى، ثم الصراع بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ مما أدى إلى دخول الإخوان السجون والتعذيب، وظهور الجماعات الإسلامية الحالية من غياهب السجون وأهوال التعذيب. فشتان ما بين النهايات والبدايات. كما يرصد جيلنا ظاهرة الردة، إنقلاب بعض المفكرين الاصلاحيين رأسا على عقب من الضد إلى الضد، والانتقال من العلمية أو الليبرالية إلى السلفية، فتحول اسماعيل مظهر من "أصل الأنواع" وفلسفة النشوء والارتقاء إلى "الاسلام ابداً". وتحول خالد محمد خالد من "من هنا

---

(١) الفكر الدينى الإسلامى الحديث فى العالم العربى، العرب والعلم ص ١٠٩ ـ ١٨٥.

(٢) يحيل الأستاذ إلى عثمان أمين "رواد الوعى الانسانى"، محمود قاسم "عبد الحميد بن باديس" ويمهد بالدعوة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية، والدعوة السنوسية فى الصحراء الغربية، ويحيل إلى عبد الرحمن الكواكبى وجمال الدين الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا، ويذكر بعض تيارات الفكر الإسلامى فى القرن العشرين وظروفها مثل تطوير الأزهر، وسقوط الخلافة الإسلامية وصداه ومدى تأثيره فى العالم العربى.

نبدأ"، "الله أو الطوافان"، "الحرية أبدا" إلى" صحابة حول الرسول"، "الدين والدولة"(١). يطور جيلنا الاصلاح النسبى إلى إصلاح جذرى حتى نأمن من الكبوة والردة. ويعنى الاصلاح الجذرى التحول من الأشعرية إلى الاعتزال على نحو كلى وليس إلى المنتصف كما فعل محمد عبده، أشعرى فى التوحيد، معتزلى فى العدل، ثم التحول من الاعتزال إلى الثورة، فلا يكفى العقل إن لم يؤد إلى ثورة.

٨- من الاضطهاد الدينى والصراع بين الدين والفلسفة إلى النضال من أجل حرية الفكر ووحدة المعرفة

ودخل الأستاذ فى معارك حديثة تدور حول حرية الفكر التى دافع عنها جيله بطريقة ضرب النماذج والأمثال من التاريخ. فحول التاريخ إلى قصة كما هو الحال فى قصص الأنبياء، وأعلن عن موقفه دفاعا عن حرية الفكر عن طريق دراسة الماضى، والمقصود هو دراسة الحاضر. كانت إحدى وسائل هذا الجيل الدفاع عن مطالب العصر عن طريق حكايتها فى الماضى. ففى جيل طه حسين ومعركة الشعر الجاهلى بدأ الصراع بين الفكر الحر والتسلط الدينى، بين النظر العقلى والتقاليد القديمة، بين البحث العلمى والأفكار الشائعة. ولما كان صاحب المثالية المعدلة رقيق الطباع، سمح الخلق، وديع الأخلاق فإنه دخل فى المعركة عن طريق قصص الأنبياء ليروى قصة الصراع بين الدين والفلسفة. فالدين هو الذى يبدأ بالحرب ضد الفلسفة، دفاعا عن السلطة ضد حرية النقد. كما يروى قصة الاضطهاد الدينى للمفكرين الأحرار دفاعا عن الفكر الحر فى جيله ضد اضطهاد الدين له(٢) . وربما خرج أيضا من ظروف مصر فى الأربعينيات وممارسة العنف من الجماعات السياسية دينية وعلمانية، مرة باسم الدين ومرة باسم الوطن.

وقد أعيد إصدار الكتاب بعد أربعة وأربعين عاما، ووصف صاحبه بأنه من المشيخة الأولى لمصطفى عبد الرازق من أجل إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة والعلم أى بين الوحى والعقل والواقع. وتعتمد المقدمة على الكتاب الثانى "قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، وعلى "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة" بالرغم من اختلاف الموضوع فى الكتاب الأخير عن الكتابين السابقين وان اشترك معهما فى أسلوب القص لتوظيف الماضى من أجل الحاضر(٣). وبالرغم من أن المادة من تاريخ الغرب المسيحى وتجارب الاضطهاد فيه، إلا أن المادة الإسلامية متناثرة فيه،

---

(١) حسن حنفى : كبوة الاصلاح فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ص ١٧٧-١٩٠.

(٢) قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام، دار الفكر العربى ١٩٤٧ طبعة جديدة، الزهراء للاعلام العربى ١٩٩١.

(٣) قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٧٩.

بين الظهور والاحتجاب، إعتمادا على شواهد التاريخ فى الاضطهاد، وعلى النصوص الدينية فى التسامح. وما أكثرها لو استخلصناها إنتقاء وإخراجا من سياقها مثل ﴿لا اكراه فى الدين﴾، ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾، ﴿لست عليهم بمسيطر﴾. بالإضافة إلى بعض حوادث التاريخ المعروفة مثل اضطهاد ابن حنبل بسبب خلق القرآن دون ذكر لاضطهاد المعتزلة والخوارج والشيعة والصوفية وفقهاء الأمة، فالانتقاء في التاريخ مثل الانتقاء في النصوص. ويستشهد بالمعارك المعاصرة حول نظرية التطور التى هزت الدنيا والتى تقوم على مركزية الانسان والتطور. وهى نظرية إسلامية بالرغم من إنتقادات بعض المعاصرين لها، وانتقاصهم من العلم التجريبى، واعتباره خطرا يهدد العقيدة الدينية. فيهاجمونه وهو أساس العلم والتقدم فى تاريخنا القديم، وكما أثبت فى " العرب والعلم "، ومما يكشف عن وحدة مشروع الأستاذ وتكامل أجزائه فى منظور واحد. وتنتهى المقدمة الجديدة إلى تلخيص الموضوع وهو نشأة الصراع بوجود عقل جرئ ورجال دين متسلطين(١).

وتبين مقدمة الطبعة الثانية إرتباط الإيمان فى التاريخ بالتعصب والاستبداد والدين منها برئ. فالإيمان يقوم أيضا على التسامح والعدل. فإذا ما أصبح المؤمن صاحب نفوذ غالى وتسلط. ويرصد شهداء الفكر فى المسيحية الغربية والشرقية وفى الاسلام، وظمأ الانسان إلى إهراق الدم واستعلاء الجانب الحيوانى فى محاكم التفتيش. وإن الدفاع عن الحق لا يتطلب الاضطهاد أو العدوان على حرية الضمير بل يتطلب الحجة والدليل والبرهان والاقناع(٢). ولا ينكر الأستاذ شهداء اليهودية، ويذكر شهداء البهائية أسوة بالمراجع الغربية دون مراجعة. ويثبت حق رجال الدين فى دفع الكفر. وبالتالى يعطى سلطة لهم تجعلهم يمارسون الاضطهاد ضد مخالفيهم فى الرأى. ويتحدث عن طبائع بشرية تحب سفك الدماء. ويجعل الثورات دموية بالضرورة مساويا فى ذلك بين الحاكم الظالم والشعب المظلوم. ويقع فى بعض الخطابية والإنشائية. ويقترب من التطهر عندما يجعل الدين بريئا من كل مظاهر الاضطهاد وكأن الدين له وجود خارج المجتمع(٣) . ويستشهد ببعض الكتابات الاصلاحية المعاصرة(٤).

---

(١) قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام ص١٤.

(٢) المصدر السابق . ص٢٣ - ٤٣.

(٣) "هذا الكتاب يحكى فى نطاقه سيرة فكرة آثمة نزفت بها قلوب تغلى حقدا وتضطرم تعصبا فتوغل فى ارتكاب الاثم وتحمل الدين وزر ما تريق من دماء بريئة وما تحتاج من مبادئ إنسانية كريمة وعلى كره منها مضت مواكب الحرية فى طريقها قدماً لا تتوقف ولا تتعثر إلا لتستأنف سيرها فى نشاط يحدوه الأمل الباسم وتوقده الغبطة بالظفر المبين"، المصدر السابق ص٢٣ - ٢٤.

(٤) وذلك مثل "رسالة التوحيد" و "الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" لمحمد عبده، و"حياة محمد"، و"الفاروق عمر" لمحمد حسين هيكل.

وتبدأ القصة باضطهاد المسيحية وأسبابه، واضطهاد نيرون وما بعده، ودفاع المسيحيين عن دينهم، وبغضهم للحضارة الرومانية، ثم اضطهادهم فى عهد دقلديانوس، وبدأ نفوذ الكنيسة فى روما. ثم تحول الاضطهاد من روما للمسيحيين إلى اضطهاد المسيحيين لخصومهم من باقى مثل اضطهاد قسطنطين لباقى الفرق المسيحية التى شقت عصا الطاعة على مركزية روما العقائدية والسياسية، واضطهاد ثيودوسيوس لخصومه الدينيين، وبداية الاعدامات، وموافقة أوغسطين على ذلك، ثم مذبحة الاليبجيين المتطهرين(١). والحقيقة أن الأستاذ يعتمد على المراجع الغربية المباشرة فى الموضوع، وينقل عنها، ويشير إليها. ويعترف بذلك بالإضافة إلى بعض المراجع الثانوية العربية فى الموضوع(٢).ويضيف بعض المقارنات مع التاريخ الاسلامى فى الهامش مثل مقارنة نيرون بالدولة الفاطمية والحاكم بأمر الله مؤرخا له بالتاريخ الميلادى (١٠٢١م)، نقلا عن الكتب الأوربية قبل أن يعقد باب ختامى عن الاضطهاد فى الاسلام(٣). ومع ذلك تبدو المادة غريبة على الثقافة المصرية، وفى معرض النقل عن الكتب الغربية الوصفية ينسى الأستاذ أحيانا الموضوع وهو حرية الفكر ويقع فى تبرير حوادث التاريخ. فبدلا من الدفاع عن المسيحيين ضد اضطهاد الدولة الرومانية لهم يدافع عن سياسة الدولة عن غير قصد، ، ويبرر اضطهادها للمسحيين، ويساوى بين اضطهاد الدولة الرومانية وبين اضطهاد الكنيسة بعد انتصار المسيحية للفرق المسيحية المخالفة واتهامها بالزندقة والالحاد. واضطهاد المسيحى للمسيحى أشنع من اضطهاد الرومانى للمسيحى(٤). ويسمى الاضطهاد اليهودى عبر التاريخ الاضطهاد الإسرائيلى مثل مذبحة كنعان، ومجزرة كهنة بعل، وإراقة موسى دم عبدة الوثان. ولا يذكر الاضطهاد اليهودى لليهود الأحرار أنفسهم مثلا إسبينوزا، ولا أسباب اضطهاد الآخرين لليهود مثل عزلتهم ومصلحتهم الخاصة المخالفة لمصلحة الأوطان التى يعيشون بها. كما يعتمد على منهج النص الذى يؤيد الاضطهاد أو التسامح بالرغم من عيوبه مثل الانتقائية، وأن النص لا يخلق ظاهرة إجتماعية بل يساعد على فهمها وتفسيرها. أما التعقيب

---

(١) المصدر السابق ص٤٧ ـ ٧٨.

(٢) وذلك مثل كتاب J.B. Bury : A history of Freedom of Thought ويقول الأستاذ "وقد استقينا منه كثيرا من معلوماتنا عن الاضطهاد الذى نزل بالمسيحية فى قرونها الأولى"، قصة الاضطهاد ص٤٧ (هامش) والمراجع الثانوية مثل" تاريخ الفلسفة، اليونانية"، "تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط" ليوسف كرم، المصدر السابق ص٥٢.

(٣)" فقد طارد الذميين من اليهود والنصارى وتولاهم بالقتل أو التعذيب وهدم كنائسهم وألغى أعيادهم وحقر من شأنهم أمام المسلمين وأوقع بهم حتى فر الكثيرون وهو لا يمثل سياسة مصر الفاطمية المتسامحة مع الذميين. فقد اضطهد الحكام المسلمين ،وأله نفسه، وسب الصحابة. ثم عاد فى أواخر أيامه إلى إنصاف الذميين"، المصدر السابق ص٤٨ ـ ٤٩ (هامش).

(٤) المصدر السابق ص٥٥.

على المادة المنقولة فإنه لا يعطى جديدا بل أقرب إلى إعادة التلخيص لها، والانتقال من فصل إلى فصل آخر(١). وطبقا للنظرة المتطهرة فإن الأستاذ لا يجعل الاضطهاد مرتبطا بجوهر الدين بل بالمجتمع والسلطة السياسية فيه. فاضطهاد المسيحيين من الرومان أولا، ثم من الكنيسة ثانيا مع أن الدين الخالص لا وجود له، ولا يوجد إلا الدين فى تصور للعالم، ينشأ عن بناء إجتماعى، وسلطة سياسية، ومرحلة تاريخية.

واستمر الاضطهاد فى العالم الكاثوليكى فى العصر الوسيط من خلال محاكم التفتيش فى أسبانيا لاضطهاد المسلمين واليهود وطردهم من أسبانيا ثم لاضطهاد المفكرين الأحرار أو العقلانيين والعلماء المتأثرين بالمسلمين من المسيحيين مما أثار الألم والهلع فى النفوس. وبدأ اضطهاد البروتستانت الذين رفضوا طاعة الكنيسة. ونشأت الحروب الدينية بين الطائفتين الكاثوليك والبروتستانت، بين البابوية والاصلاح التى أثارها فيليب الثانى. ووقعت مذبحة سانت بارتلميو فى فرنسا(٢). وحدث نفس الشئ فى انجلترا عندما تآمر الكاثوليك على نسف البرلمان واضطهادهم فى حرب الثلاثين عاما. لقد قام الاصلاح الدينى دفاعا عن العقل والحرية والوطن. ولكن البروتستانت أنفسهم سرعان ما وقعوا أيضا فريسة الاضطهاد لخصومهم. وحرق سرفتيوس الأسبانى لنقده عقيدة التثليث. والحقيقة أن هذا الجزء يعتمد على كتاب "قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، ويكرر نفس المادة. كما يعتمد على عدة كتب أخرى ثانوية(٣) . والغاية باستمرار تبرئة الدين فى ذاته من الاضطهاد فى رؤية متطهرة للدين وكأن له وجود خارج المجتمع. ولكن يظل الهدف البعيد هو العصر الحاضر فى مصر(٤).

وبعد عرض الاضطهاد الدينى فى الجزء الأول اضطهاد المسيحية والاضطهاد فى المسيحية ومحكمة التفتيش فى العالم الكاثوليكى، وإضطهاد البروتستانت ثم الاضطهاد عند البروتستانت يبدأ فى عرض التسامح الدينى فى الجزء الثانى إبتداء من فجر التسامح الدينى حتى الاضطهاد فى الإسلام الذى يوضع فى باب التسامح وكأن الاضطهاد طارئ عليه.

ولقد بدأ فجر التسامح الدينى منذ الاصلاح الدينى وتأييده الحرية الدينية، وذلك بفضل الغنوصية خاصة، والفصل بين السلطتين عند مفكرى طقس العماد.

---

(١) المصدر السابق ٥٦ ـ ٥٧ ص٧٨ ص١١٢ ـ ١١٣ ص١٤٣.

(٢) المصدر السابق ص٧٩ ـ ٩٠ ص٩١ ـ ١٠٤ ص١٠٥ ـ ١١٣.

(٣) وذلك مثل كتاب معالم تاريخ أوربا فى العصر الحديث لرفعت حسونة ، المصدر السابق ص٩٤.

(٤)" أن من يرتكب فى أيامنا الحاضرة جريمة يعاقب عليها القانون ينال جزاء ما قدمت يده، وينجو من العقاب كل من تربطهم به صلات رحم وقربى"، المصدر السابق ص٦٥.

كما بدأ التسامح فى انجلترا خاصة عند لوك فى القرن التاسع عشر، وفى فرنسا بظهور فلاسفة الشك، وحملة فولتير على التعصب الدينى ودفاعه عن سيرفيه، وكذلك دفاع روسو عن حرية الاعتقاد. ثم انتصر التسامح الدينى فى ألمانيا باستثناء اضطهاد اليهود نظرا لعزلتهم وتكوينهم جماعات مغلقة وخاصة داخل الدولة القومية.

ثم يعرض الأستاذ أخيرا الاضطهاد فى الاسلام وبواعثه ومعنى الزندقة وفشوها فى العصر العباسى، واضطهاد المهدى والهادى للزنادقة واستئصال القرامطة، ومذبحة الشيعة، وبعض آثار الجمود فى العصر الحديث، وشكوى الإمام محمد عبده منها. ويلجأ إلى النصوص لبيان سماحتها وممارساتها أيام الفاروق وحب الاستشهاد والقتال المباح فى الإسلام(١). والحقيقة أن الانتقال من الظواهر الاجتماعية والسياسية مثل الاضطهاد إلى النصوص المتسامحة لا يفسر هذه الظواهر. ويظل السؤال قائما: إذا كانت النصوص تدعو إلى التسامح فممّ نشأ الاضطهاد الذى يعتمد على شرعية النصوص أيضا ؟ ومن هنا تأتى أهمية جدل النص والواقع، والصلة بين السلطتين الدينية والسياسية. وهنا ينشأ الخلط بين لفظى الإسلام فى" الاضطهاد فى الاسلام" وبين المسلمين فى ظاهرة " الاضطهاد بين المسلمين"، والانتقال من النص إلى الواقع ومن الواقع إلى النص بلا إحكام أو منطق، وكأن الغاية إدانة التاريخ وتبرئة النص، تخطئة المسلمين وتبرئة الإسلام، وكأن هناك إسلاما بلا مسلمين فى المجتمع والتاريخ(٢). كما أن وصف ظاهرة إجتماعية سياسية معارضة بالزندقة هو أخذ صف الدولة ضد خصومها السياسيين وعدم كشف ستار الدين كأداة للسيطرة أو للمعارضة السياسية عند الفريقين. وليست

---

(١) المصدر السابق ص١٤٥ ـ ١٦٤.

(٢) ويبدو ذلك فى التعقيب بقوله "وهكذا مكن الاسلام لمبدأ التسامح، وأقر حرية الضمير، والاعتقاد بما لا يدع مجالا للشك. فحرم الاكراه على إعتناق الدين فى وقت كان يقوى فيه على فرض عقيدته بحد السيف. وقنع من الذميين بدفع الجزية وكفل لهم حرية العبادة .لم يبح القتال إلا حرصا على كفالة العقيدة والرأى دفعا للمعتدى حتى لا يفتن امرؤ عن دينه، ولا يضار أحد بسبب عقيدته . وفى سبيل هذا وحده أحل القتال. وكان الاستشهاد فى سبيل الله موضع الثناء والتقدير. وأما ما عرف فى بعض مراحل الاسلام من وجود الاضطهاد مع قلته وخفة تبعاته فإن مرجعه كما قلنا إلى أسباب سياسية ودوافع شخصية أو بواعث عقلية وهى أسباب لا يحمل الدين وزرها فى كثير ولا قليل. وقاتل الله الذين اتخذوا الاسلام وغيره من الديانات شعارا يخفى وراءه نزاعتهم الشريرة ويرتكبون باسمه من الآثام مانزلت الأديان لتدفع الناس عن ارتكابه، وتصرفهم إلى أسمى مبادئ الخير والحق والجمال. ولا عبرة بعد هذا بما يحتمل أن يقال من أن نصوص العقائد إن برئت من ذم الجريمة الآثمة حملت آثارها السيكولوجية فى نفوس المؤمنين بها وزراتهما عدلا وإنصافا أو كان لها فى تبعة الاضطهاد نصيب على أقل تقدير. إن فى هذا تجنيا صارخا واضح البطلان لأنه يكاد يلغى الفروق التى تفصل بين البراءة والاجرام"، المصدر السابق ص١٦٤.

الزندقة فقط فى الصوفية أو الفرق الإسلامية بل كانت، إتهاما أيضا لكل أحرار الفكر والأدباء والعلماء. ويحيل الأستاذ إلى مشروع الحركة الإصلاحية فى العصر الحديث وإلى وحدة إهتماماته كلها من خلال مؤلفاته فى مشروع فكرى واحد هو جزء من المشروع الاصلاحى الحديث(١).

وينتهى الأستاذ باقتراح للقضاء على الاضطهاد الدينى فى كلمة أخيرة عن طريق إقرار مبدأ التسامح، وأهمية المبدأ فى المذهب العقلى عبر التاريخ لتقويض الاضطهاد. وهو مبدأ اسلامى أقرته المدنية الأوربية الحديثة . والحقيقة أن تغيير الواقع والتاريخ بناء على إعلان المبادئ واقتراح المذهب والحلول تطهر ومجرد إبراء لذمة. لا يتغير الاضطهاد إلا بتغيير الأسباب التى تؤدى إليه، تواطؤ السلطتين الدينية والسياسية ضد المعارضة الفكرية والسياسية، وإقرار حرية التفكير والتعبير، وكفالة حق الاعتراض والاختلاف للجميع. والاقرار بمبادئ العقل والتسامح فى أية حضارة لا يكفى لتغير واقع الاضطهاد. وهو ما يحدث فى المجتمعات الغربية والشرقية على حد سواء التى يمارس فيها الاضطهاد بالرغم من إقرارها بمبدأ التسامح والخلاف فى العصور الغربية الحديثة ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة(٢). فالمواقف المثالية وحدها لا تغير فى الواقع شيئا.

أما "قصة النزاع بين الدين والفلسفة" فقد كتب إثر مناقشة بين الأساتذة فى كلية الآداب بجامعة الاسكندرية بعد محاضرة عامة فى الموضوع أثارت جدلا ثم نقاشا ثم كتابات. كان العنوان أولا" قصة النزاع"، ثم أصبح فى الطبعات التالية" قصة الصراع"، يبدو لأن النزاع جوهرى فى حين أن الصراع طارئ(٣). كما أن الصراع لا يمكن إنكاره فى الواقع، إنما أن تكون بواعثه متفقة مع الأخلاق والعقل. فالصراع سنة الحياة. والكتابان" قصة الاضطهاد". و"قصة الصراع" متداخلان. بل

---

(١) يحيل الأستاذ إلى محمد عبده والسنوسى من زعماء الحركة الاصلاحية، ويشير إلى" فجر الإسلام" لأحمد أمين و"من تاريخ الالحاد فى الاسلام" لعبد الرحمن بدوى، و"حياة محمد" و" الفاروق " لمحمد حسين هيكل و"تفسير المنار" لرشيد رضا، ويشير إلى واقعة تجريد على عبد الرازق لقب العالمية بسبب كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وردها إليه بعد اثنين وعشرين عاما والعفو عنه كما يحيل الأستاذ إلى "الشعرانى إمام التصوف فى مصر إبان الحكم العثمانى"، و"قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، المصدر السابق ص١٤٦ـ ١٦٠.

(٢) يحيل الأستاذ إلى موقف محمد حسين هيكل فى الأمم المتحدة فى ١٩٤٦ لوضع نهاية الاضطهاد فى أوربا الوسطى. وتعميم طه حسين ذلك ليشمل الهند وفلسطين وأفريقيا الشمالية.

(٣) "وبعد فليس فى طبيعة الصراع نفسه مايثير الضيق، إذ ليست الحياة فى كل صورها إلا ألوانا من النضال، يبدو سافرا حينا ومحجبا حينا ... إن ما يثير الضيق أن تكون بواعث الصراع أو أهدافه= =بحيث لا تجرى مع سنن العدل، أولا تتمشى مع منطق العقل. أولا تساير مقتضيات الطبيعة"، قصة الصراع بين الدين والفلسفة ص٤.

إنهما موضوع واحد. المادة واحدة، والفصول متداخلة، وأحيانا بنصها ربما لأهمية الموضوع، والتنويع عليه. ويقوم باستعراض تاريخى للموضوع منذ اليونان والرومان مارا بالعصور الوسطى المسيحية والإسلامية حتى العصور الحديثة واضعاً الذات الإسلامى كالعادة فى العصور الوسطى مع أن له تحقيبه الخاص بالتاريخ الهجرى. والسبب فى ذلك الاعتماد على المراجع الغربية التى تضع التراث الإسلامى ضمن العصور الوسطى. والتلخيص والتعقيب لا يضيفان من جديد على المادة المنقولة. ويظل التاريخ هو المسؤول عن النزاع، إنما النصوص نفسها فبريئة، نصوص التوراة أو الانجيل أو القرآن، وكأنها توجد بذاتها خارج المجتمع والتاريخ(١).

ويضم الكتاب عشرة فصول: الأول مقدمة عامة عن حيوانية الانسان، وأنه أيضا تنطبق عليه قوانين الصراع فى الحياة. وهو مركزالكون، يجمع بين الإيمان والعلم، الإيمان لذاته والعلم لإدراك العالم الذى يعيش فيه. والثانى حرية النظر العقلى والقوى المناهضة لها. ينقد من يعتبر العلم التجريبى خطرا على الدين، ويحيل إلى" العرب والعلم "مما يبين وحدة مشروع الأستاذ الفكرى(٢). المعرفة واحدة، العلم والفلسفة والدين. وتقوم على النظر العقلى، والحرية الفكرية، ويكون العداء بين اللاهوت والعقل والعلم وليس بين الدين والعقل والعلم. فالسبب رجال الدين، حاملو السلطة الدينية، وجعلهم العقائد خارج العقل، منطقة حراما لا يجوز الاقتراب منها، أو المتعصبون فى الاسلام مثل الغزالى وابن الصلاح والاتراك(٣). والثالث العقل والإيمان فى فلسفة اليونان والرومان حيث سادت حرية النظر العقلى أكثر مما ساد الاضطهاد باستثناء موت سقراط نتيجة تزمت رجال الدين ومطاردة المفكرين الاحرار. ويحيل الأستاذ إلى مناقشات محمد عبده وفرح أنطون، ويستشهد بتسامح الخلفاء الراشدين مما يدل على أن الغاية هو مجتمعنا والدفاع عن حرية الفكر فيه. والرابع موقف الاكليروس من شريعة العقل فى العصور الوسطى وبداية الصراع عندما سيطرت الكنيسة على العقل، واحتكرت حرية الفكر، ونصرة فريق علي فريق، وتيار فلسفى على آخر. والخامس موقف الاسلام والفقهاء من التفكير الفلسفى والتركيز على عداء الغزالى للفكر الفلسفى ومحنة ابن رشد ومنشور الخليفة بتحريم الاشتغال بالفلسفة وكذلك فتاوى ابن الصلاح فى هذا الصدد، وعداء ابن تيمية وابن القيم، والهجوم على الصوفية الغلاة، ومصرع الحلاج، ومحنة الامام

---

(١) المصدر السابق ص٨، ويتصدر الكتاب آية: ﴿فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض﴾.

(٢) هو محمد البهى، المصدر السابق ص١٦.

(٣) المصدر السابق ص٢٦.

أحمد ابن حنبل، ومقتل السهروردى، واعتبار كل ذلك بسبب رجال الدين وليس طبيعة الدين الذى يحث على النظر العقلى مما يبدو الأستاذ فيه مدافعا لا محللا(١).

ثم ينتقل الأستاذ إلى العصور الحديثة ويبين فى الفصل السادس النزاع بين اللاهوت والفكر الجديد فى عصر النهضة. فقد حمل عصر النهضة لواء حرية النظر العقلى ضد العصور الوسطى. كما قاوم رجال الدين روح العلم الجديد فى عصر النهضة، وعملوا قائمة بأسماء الكتب المحرمة. ويتناول . السابع نمو النزعة العقلية فى العالم الكاثوليكى فى القرنين السابع عشر، وامتداد سلطان العقل من ديكارت بالرغم من صداقته لرجال الدين، واستعمال العقل لتأييد سلطة الدين، ثم نقد بايل المسيحية فى قاموسه الفلسفى، واستئناف فولتير النقد الساخر ضد المسيحية ورجالها. وكذلك فعل روسو مما أدى إلى اضطهاده من رجال الدين. كما قاوم فلاسفة" الموسوعة الفلسفية" الكهنوت وسلطة رجال الدين(٢).

وفى الفصل الثامن يبدو النزاع فى انجلترا البروتستانتية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد قاوم بيكون السلطة. ودافع هوبز ولوك عن حرية الاعتقاد بالرغم من اضطهاد نيوتن. كما دافع المذهب الطبيعى الالهى عن الدين الطبيعى ضد رجال الدين الذين استأثروا بالدين المنزل. وحاولوا تأسيس الدين الحر العقلى الاخلاقى دون خوارق، ومعجزات، وشعائر، وطقوس، وكتب، ونصوص. كما نقد شافتسبرى النصوص الدينية، ونقد هيوم المعجزات، وحمل جيبون على المسيحية بالرغم من دفاع المحافظين عنها. واستمر النزاع بين اللاهوت والعلم فى القرن الماضى فى الفصل التاسع وانتصار العلم على اللاهوت فى خلق الكون كما عرضتها نظرية التطور عند دالاس وداروون(٣). ويضم الفصل العاشر الكلمة الأخيرة تلخيصا وتعقيبا مكررا بواعث الصراع بين العقل والإيمان، بين الفكر الحر والكهنوت، مما أدى إلى نشأة ظواهر اضطهاد رجال الدين للمفكرين الأحرار طوال التاريخ(٤) . ولا يتجاوز التعقيب تلخيص الفصول من جديد وتكرارها بنظرة تاريخية تقوم على الرصد الجزئى الانتقائى لحوادث الاضطهاد، ودون تحليل فى العمق لأسبابه كظاهرة إجتماعية، وتداخل الدينى والسياسى فى التأويل، وفى ممارسة السلطة. ويبدو التراث الغربى هو الاساس، والتراث الاسلامى هو الفرع الملحق، سواء من حيث الموضوعات أو الأحكام دون خصوصية كل تراث، خاصة التراث الغربى الذى يعبر عن تباين أبعاده الثلاثة: الدين والفلسفة والعلم، الأول إلى

---

(١) المصدر السابق ص٥٣ ـ ٨٧ ص٨٨ ـ ١٤٤ ص١١٥ ـ ١٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٩ ـ ١٨٥ ص١٨٦ ـ ٢٢٢.

(٣) المصدر السابق ص٢٢٣ـ ٢٥١ ص٢٥٢ ـ ٢٨٢.

(٤) المصدر السابق ص٢٨٣ ـ ٢٩٨.

أعلى والثانى إلى الأمام والثالث إلى أسفل مع التضحية بوحدة المعرفة التى تتمثل فى التراث الإسلامي. فقد نشأ الاضطهاد فى الإسلام نتيجة لغلاة المتعصبين، والغزو التركى، وحملة الغزالى على العلوم العقلية، ومحنة ابن رشد، وسيادة الاتجاه السلفي منذ ابن تيمية وابن القيم، بالاضافة إلى العامل السياسى. وقد حاول الفكر العربى المعاصر الدفاع عن حرية الفكر من جديد ولكنه مع النموذج الغربى، فصل السلطتين، الدينية والسياسية، وتعميم تجربة الغرب على باقى التجارب كما كشف عن ذلك حوار محمد عبده وفرح انطون فى" الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية".

والقرآن يحث على النظر العقلى، وحرية الفكر وطلب البرهان، والبحث عن الدليل. فالدين لا يعارض الفلسفة أو العلم نظرا للوحدة الأولى بين الوحى والعقل والطبيعة. تلك حدود جرأة الأستاذ دفاعا عن حرية الفكر ضد اللاهوت، والسلطة اللاهوتية وليس الدين. فالدين يقوم على النظر، والنظر أول الواجبات، وما لا برهان عليه يجب نفيه، وإيمان المقلد لا يجوز عن طريق عرض النزاع كقصة فى التراث الغربى، وليس كموقف لمفكر عربى معاصر فى مجتمع يقوم على وحدة السلطتين الدينية والسياسية، أسوة بما تم فى جيله من إستعمال الآخر للكشف عن عيوب الذات، وكما فعل عبد الرحمن بدوى فى "الانسانية الوجودية فى الفكر العربى" وفى "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام".

٩- من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة إلى الصراع بين الغرب والشرق والشمال والجنوب وتأسيس علم الاستغراب

وفى" قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة " تبدو روح الأستاذ الأولى، حبه للتاريخ وفهمه له على أنه أخلاق، عبرة وموعظة من الماضى إلى الحاضر. المادة توظيف التاريخ من أجل نهضة مصر الوطنية كما بدت فورة الاستقلال الوطنى فى الثلاثينيات والأربعينيات، وحاجة مصر إلى العزة القومية والبطولة والتضحية. ويصدر الكتاب فى اكتوبر ١٩٣٦ نفس عام معاهدة عام ١٩٣٦ ومن خلال لجنة التأليف والترجمة والنشر التى كان الأستاذ عضوا بها . وهى اللجنة التى كانت مهمتها نشر العلم والاعتماد على الجمعيات العلمية، ونشر الثقافة القومية والعالمية^(١). وقد كان الأستاذ يهدف إلى القيام بدراسة عن الغزالى ومذهبه . ربما

---

(١) قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦. وتقدم له لجنة الجامعيين لنشر العلم لكتاب تراث الاسلام الجزء الاول ص ى بقولها "وهو سيرة نضال عنيف مثار منذ نشأة الدنيا حتى يومنا الحاضر : فناء أمة كاملة وتلاشى إسمها من الوجود.وهو أول كتاب عرفته اللغة العربية عن هذا الموضوع الطريف فيما نعلم. ويحوى ثلاث خرائط وأربعين صورة. ونقل أغلبها=

كان الهدف منها تحريك التاريخ من جديد بعد أن أوقفه الغزالى فى القرن الخامس الهجرى باعطاء الحكام أيديولوجية القوة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، وأعطاء الناس أيديولوجية الطاعة فى" احياء علوم الدين"، ونقد خصوم السلطة فى الداخل والخارج، العلنية والسرية، فى نفس الوقت الذى صدر فيه " مستقبل الثقافة فى مصر" لطه حسين ليدعو لثقافة البحر الأبيض المتوسط، وربط مصر بالحضارة الغربية، وفصلها عن حضارتها الشرقية والإسلامية تنفيذاً البنود معاهدة ١٩٣٦. كان الأستاذ يدافع عن الشعوب وحقها فى التاريخ⁽¹⁾. ينقل الماضى إلى الحاضر، ويزاوج بين الصورة والأسلوب. فجاء الكتاب متميزا بخصال ثلاث : دقة فى البحث، ونفوذ فى النظر، وجمال فى الاسلوب⁽²⁾.

لم تكن الغاية التاريخ بل العبرة المستقاة منه بعد فترةٍ من الزمان. وقد تتعدد العبرات للحادثة التاريخية الواحدة، يقرها كل عصر طبقاً لحاجاته. فالتاريخ هنا كالنص الدينى يعطى شرعية للحاضر، ومرآة تجد فيها النفس ما تحتاج. لم تكن الغاية البحث التاريخى عن الحوادث واستقصائها بل البحث عن الروح المعنوية وهى الوطنية والنضال والكفاح فى حياة الشعوب. التاريخ هنا أقرب إلى ظاهريات التاريخ. التاريخ واقع بين قوسين، والروح المعنوية ماهية. التاريخ هنا وصف للماهيات مثل القصص القرآنى الغاية منه العبرة أو الموعظة وليس التاريخ المتكرر على أنحاء مختلفة عدة مرات فى القصص طبقاً للمناسبة. ليست الغاية من التاريخ التعليل للحوادث ومعرفة أسباب وقوعها بل فهم وادراك ماهياتها. فالحوادث ما هى إلى حوامل للمعانى⁽³⁾. التاريخ تحقيق لماهيات وقيم أخلاقية. لم يكن الهدف

=من أعظم متاحف الفن فى اوربا، وأروع كتب العلم الدقيقة . و قد جسمت الصور مواقف الزعماء والجماهير، ومثلت جشع الأمم، ومطامع الشعوب، وأبانت عن أنبل المثل وأحط النفوس. وكشفت عن مختلف التيارات التى توجه الأمم فى نضالها وكفاحها، وصوت مجلس الشيوخ كأروع مسرح لأعظم المآسى وأسوأ المهازل. ويصدر الكتاب فى ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٦ فى أسلوب طريف وتحليل دقيق وطبع أنيق"، ص ى "وهو أول كتاب صدر فى السلسلة بعدها صدر" الشرق الإسلامى فى العصر الحديث" تأليف حسين مؤنس، ثم كتاب "تنظيم القرية فى غرب الدلتا" (الانجليزية) لعلى أحمد عيسى. ثم "ابن المقفع" لعبد اللطيف حمزة.

(١) حسن حنفى : مستقبل الثقافة فى مصر إلى أين ؟ الفكر العربى، بيروت ١٩٩٢.وأيضا: هموم الفكر والوطن، دار قباء القاهرة ١٩٩٨ جـ٢ ص ٢٥١-٢٧٠.

(٢) المصدر السابق ص ط.

(٣)" مازال الناس يستلهمون التاريخ، يستمدون من العبرة كلما ألجأتهم ضرورة فى حاضرهم إلى ذلك. فان تجربة العصور فى حاضرها لا تغنى الناس إذا شاؤوا التماس الحكمة الإجتماعية أو إستبانة القانون الإنسانى. وذلك أن حوادث السنين لا تتصل نتائجها بمقدماتها إلا بعد مضى القرون ولا تكتمل عبرتها إلى بعد توالى الأجيال، وليس فى تكرار التمثل بعبر الزمان إعادة ولا نفى تعدد النظرات اليها إباحة لها أو ابتذال. فإن الحادثة الواحدة قد تنطوى على ما حد له من عظات. وقد يتناولها الناس فى كل=

كشف حوادث روما وقرطاجنة لعلماء التاريخ بل إيجاد العبر والمواعظ للقارئ العربى، وإذكاء وعيه التاريخى، وفتح آفاق جديدة له. لذلك لم يكن المقصود مجرد إحصاء للمراجع والمصادر حشد أكبر عدد منها بل إستقصاء دلالة الحوادث التى يكفى لها مصادرها. فالغاية هو الوصف الكيفى وليس الاحصاء الكمى(١). وقد أضيفت للكتاب مجموعة من الخرائط والصور تجعلها سهلة القراءة والفهم. فالصور تجسيد مرئى للمعنى، والخريطة تجسيد لمواقع الحرب وجبهاتها. وكأن الأستاذ فى حبه الأول للتاريخ قد أدرك مبكرا عيوب النزعة التاريخية وحدودها.

ولما كان التاريخ حاملا للعبر، كانت العبر مجموعة القيم الانسانية والمثل العليا، إذا غابت حضرت الرذائل، وإذا حضرت ظهرت الفضائل. وأخطر الرذائل حب المال وعدم نضج النساء، وحب الشر لذاته. فبريق الذهب يعمى الأبصار لأن بريق الذهب كثيرا ما يسف بحرمة الرحم إلى مرتبة النسيان، ويهوى بالنفوس إلى درك الاتهام، ويهبط بقداسة الأخلاق إلى مواطئ النعال. قاتل الله المال بسبب الطمع الذى لا ترده صلات رحم ولا يدفعه سلطان مبدأ(٢). كان القواد يغرون الجنود بحب المال. ويصورون الذهب كأعلى مثل للحياة، وأنبل ما فيها من مطامع. فتخدعهم الغنائم والأسلاب، وتفوت عليهم فرصا لا تعرض فى حياة الشعوب إلا لماما. تحرك الناس الرغبة فى حب امتلاكه وأن تخطت فى سبيل ذلك ما تعارفوا عليه من مثل حسنى ومبادئ عليا واستجابة للعدالة. والمال مصلحة، والمصلحة مثل المال تتحكم فى سلوك الأفراد والجماعات، وتحدد آجال المعاهدات، وتتحكم فى علاقات الشعوب. أما المرأة فشأنها شأن النساء فى جميع الشعوب التى ينقص

=عصر فيجد كل منهم فيها ناحية من المعنى مخالفا لما وجده سواء من معانيها"، مقدمة محمد فريد أبو حديد ص حـ د" تاريخ الحوادث الواردة فى هذا الكتا ب: تناول الكثير من كتب التاريخ إستعراض الحروب التى ثارت بين روما وقرطاجنة.ولكن هذا الكتاب يحكى سيرة الكفاح بين هذين البلدين. فهو لا يهتم بالحروب إلا من حيث دلالتها على الروح المعنوية فى كلا الشعبين.ولهذ تعمدت الإيجاز فى سردها، وحاولت الخروج عن نطاقها، وتصوير آفاق أخرى لعل القارئ العربى لم يألفها فى كتب التاريخ. على أن القارئ الذى لا يريد أن يفهم الجو المعنوى الذى كان يتنفسه هذان الشعبان قد لا يقنع بقصة هذه الحوادث التى تتعاقب أمام ناظريه وتتسلسل مردودة إلى عللها وأصولها. وربما تشعر بالحاجة إلى معرفة الزمن الذى وقعت فيه هذه الحوادث ولهذا آثرت أن أذكرها فى هذا الثبت ليرجع إليه من اراد"، المصدر السابق ص٢.

(١) "وقد اطلعت فى موضوعى هذا على عشرات المؤلفات، ولكن أكثرها لم يفدنى عن شئ أكثر من سرد الحوادث التاريخية. فرأيت ألا أذكر من المصادر إلا ما أعاننى على تصوير الجو المعنوى الذى حاولت تهيئته فى كتابى هذا. إذ ليس الغرض من ذكر المصادر فى مثل هذا الموضوع هو إحصاء المؤلفات والمصنفات التى تناولته وإلا كان الأمر هينا لا يستدعى قراءتها كلها ما دامت سردا للحوادث التاريخية لا تتجاوزه "ص٣٢٦.

(٢) المصدر السابق ص١٠ ،ص١٢، ص٢٢، ص٥٣، ص٦٨.

النضوج نهضتها(١). وهو حكم عام على كل الشعوب خاص فى بعض المواقف. أما حب الشر لذاته فإنه يستحوذ على بعض الأشرار، يبدؤون بحبه ثم يتعودون عليه ويألفونه ويحترفونه ويتمتعون به. ولا يطيقون لهم حياة بدونه(٢).

أما الفضائل فالضمير أولها. اذ تصدر غضبة الضمير عن الشعور بسلطان العرف كما يذهب الكثير من العلماء(٣). ثم يأتى الخلق والعدالة بعد ذلك. فكثيرا من المواقف يرضاه الخلق وتأباه العدالة لأن العدالة تقوم على الحق وتستند إلى المنطق. أما الخلق فيعتمد على التضحية، ويركن إلى الغيرية.

والعدالة فطرية فى النفس(٤) . وعاطفة الزوجية أعز من عاطفة الأخوة. وتفى الزوجة لزوجها، وتحرص على البر بوعدها والوفاء بعهدها. والوفاء بعهد الزوج مثل الوفاء بعهد الشعب. والاتحاد مع الزوج والتضحية فى سبيله مثل الاتحاد مع الوطن والتضحية فى سبيله(٥) . وكل ذلك من إحترام النفس والتمسك بالكرامة(٦).

---

(١) المصدر السابق ص٢٠.

(٢) "والمرأة إنما يمقت الشر إن عاش بعيدا عنها. ويهلع لارتكاب الخطيئة إذا لم يألفها. فإن أقام فى جوها وتنفس نسمائها أحبها ومال اليها حتى لا يطيق فراقها ولا يحتمل العيش من دونها. وقد يصبح الشر محترفا بفعل الشعر لذاته ويأتم بارتكاب الخطيئة ولا غاية له إلا التمتع بها واشباع شهوته فيها. والجندى الذى يمضى، إلى القتال مضطربا جزعا ويلقى طعنته الاولى خائفا وجلا لا يلبث حتى يشتد به الظمأ إلى بقر البطون وإهراق الدماء"، المصدر السابق ص٨٨" فكيف يمضى هؤلاء الأشرار إلى بلادهم ليعيشوا فى جو من الدعة والهدوء بعد أن مارسوا الحرب هذا الزمن الطويل، وتوثقت بينهم عرى الزمالة وروابط المحبة وألفت بينهم وحدة الأمل ونزعة السوء وفظاظة القلب وحب الشر والاستهانة بالموت. إن الحياة الناعمة لا تصلح لهم ولا ترقى مزاجهم ولا تشبع أطماعهم. فإذا لم يكن ثمة ما يبرر الحرب فليكن حب القتال وحده كفيلا بانسياقهم لاراقة الدماء وازهاق النفوس وبقر البطون وفصل الرؤوس"، المصدر السابق ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٧٣" وكثيرا ما يسلم الحق فى الاحجام عن التضحية، ويرضى المنطق بالتزام الأنانية. فإذا حرص زعيم أمة على حياته وضن بها على خلاص مواطن من موت محقق كان هنا يرضاه العدل، ويقبله المنطق، لأن الأمة أحوج إلى زعمائها من طعام أبنائها. فأما الخلق فإنه يكبر من شأن الذين يتخطون العدل ويتجاوزون قواعد المنطق ليعيشوا فى عالم التضحية المسرفة الغيرية البالغة. وكلما أسرف الانسان فى التهاون بنفسه وعدم الاكتراث بمصالحه مرضاة لعاطفة الغير من غير نظر إلى المنطق والعدل كان عند أهل الفلسفة الخلقية أخلق بالاكبار وأحرى بالاجلال"، المصدر السابق ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٤) المصدر السابق ص١.

(٥) "فإن عاطفة الزوجية أحرى بالاعتزاز، وأخلق بالرعاية من الاحساس بالأخوة إن كان لابد من إيثار واحد على الآخر"، المصدر السابق ص ١٠ "فهى لا تملك العدول عن ردها لأنها كانت تكبر عهدها وتحترم وعدها وتعتبر نفسها مثل الشعب الأعلى الذى يقتدى وعلى هداه تسير"، المصدر السابق ص ١٥ – ١٦.

(٦)"لنرى ما تقضى إليه جهود الجبابرة عند من يعوزه إحترام النفس وينقصه إكبار الكرامة، ولتكتشف لنا نواميس البقاء فى تنازعه، وتبدى أمامنا قوانين الجهاد فى إنتصاره وإخفاقه، ولتتضح لنا مكانة=

وتأتى البطولة فى مقدمة القيم النبيلة التى تربط بين قيم الفرد وقيم الجماعة. فالبطولة تكبر الحكمة، وتعلو على العقل. البطولة جرأة تقترب من الطيش. ويقوم البطل بأداء واجبه فى إكبار البطولة، وتقديس ذكراها. وهو صاحب شخصية فذة ساحرة تأخذ بالنفوس وتسلب الناس إرادتهم فتطيعه وتقتدى به. ويثير فيهم الخيال والقدرة على إتيان ما يتصورون ولا ما يقدرون عليه. وإن أصاب البطل الاجهاد وظهر عليه الأعياء فإنه بشر[1] . ولا يمكن تعليل البطولة بالبحث العلمى القائم على الحواس. فالبطولة لا يمكن ادراكها بالحس والعقل[2]. البطولة قوة خفية لا تدرك بالحس أو تتصور بالعقل، تلك كانت بطولة هانيبال، وربما نابليون، جندى صادق الشجاعة والتحمل، زاهد عامل، تهيأت له الأمانة، وسعت إليه الزعامة بالرغم من عيوبه، الفظاظة والجشع، وتخطى حدود الأمانة والنزاهة. وهى مثالب رجال الحرب. وواضح أن الأستاذ هنا مثل كارلايل يفسر التاريخ بالبطولة، ولا يفسر البطولة بالتاريخ. لذلك لا يتحمل البطل المهزوم إلا الانتحار بالرغم من أن الانتحار نقص فى الشجاعة، وهى ما لم يتصف بها هانيبال [3].

=البواعث من مصير كل كفاح، ولتعرف بعد إستعراض هذه المأساة نصيب مصيرها من العدالة، وحظه من الانصاف"، المصدر السابق ص١٦ - ١٧.

(١) "ان البطولة لتكبر الحكمة، وتعلو على العقل، ولو خضع اصحابها للمنطق لهان خطبهم وأضمحل أمرهم، وباتوا فى مستوى لا يعلو طغام الناس إلا قليلا لأن أكثر الذين يتنكرون عن مسألة البطولة ويحجمون عن إقتحام أبوابها إنما يبررون مسكلهم بالمنطق ويردونه إلى الحكمة فرارا من إتهامهم بالجبن والخور. واقصى ممزيات البطولة فيما نعلم جرأة لا تفترق فى أكثر مظاهرها عن الطيش البالغ والتهور المرذول. وان أخطر المشروعات وأدعاها لبث الذهول فى النفوس لو خضعت لمحك العقل وأطاعت ما تميله الحكمة لصارت إلى العدم وما قدر لها وجود"، المصدر السابق ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ص ١٢٨ "للشخصية الفذة سحر أخاذ بالنفوس، خلاب للخواطر، خداع للناس. وان صاحبها ليفعل باسمها مالا يقوى على فعله بكل ما أوتى من مواهب وكفاءات، وإنه ليتسلط على رقاب الناس وليس لديه من الصفات الملموسة ما يبرر سلطانه الواسع النطاق بل إن إسمه وحده ليجعل الناس على جناح الخيال ويسوقهم على غير وعى منهم إلى حيث لا يرغبون" ص ١٣٥" أن المكدود الذى أعياه الاجهاد طويلا يحمل معالم الشفاء وآيات النصب فى سحنته كما يحمل السعيد الذى طال تمنعه بالعيش الرغيد آية النعمة فى وجهه "ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٢) "لا تصلح طريقة البحث العلمى لتحليل البطولة والتماس أسبابها والتعرف إلى سرها والكشف عن وجهها لأنها تطالب الباحث باحصاء دقيق لمناقب البطولة وصفاتها فى صورة مدركة للسمع واللمس والذوق والسمع والبصر. والبطولة إنما تستمد حياتها من شئ وراء ما تبلغه الحواس بل وراء ما ينتهى إليه العقل. فكثيرا ما توفرت فى بعض الناس المناقب التى نراها فى الأبطال ولكن البطولة إمتنعت عليهم وعزت على متناولهم ذلك لأن شخصية البطل تستمد وحيها وتستقى حياتها من شئ وراء ما نعرف بالحواس والمنطق معا"، المصدر السابق ص ١٩١ ـ ١٩٢ "فى الحق أن التحليل الصحيح لا ينبغى إلتماسه فى غير هذه القوة الخفية التى نحس أثرها، ونعرف وقعها، ولا نستطيع فهمها، ولا ندرك أصلها ولا نقوى على تحليلها" ص ١٩٤.

(٣) المصدر السابق ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.

وهناك حظ عارض بين الفرد والجماعة. قد ينتفع الفرد بحظ عارض يواتيه ويعيش على حساب مصادفة عرضت له أكثر مما تنتفع الجماعة إذا ما عرض لها نفس العارض. وقد تفيد المصادفة الأفراد ولكن لا تفيد الشعوب. وحظوظ الأفراد من المصادفة أدوم وأبقى من حظوظ الشعوب إلا إذا كانت قادرة على الاحتفاظ بها(١) . وفي قمة الفضائل تكمن إرادة الشعوب. فإرادة الشعوب من إرادةِ الله. ونعم الله ليست خاصة بفرد واحد أو بشعب واحد بل عامة للناس جميعا أفراداً وجماعات إذا استطاعت الحصول عليها(٢) . ولا سبيل إلى احترام الشعوب المهزومة. ولا تقديس إلا للغلبة. والخلق الرصين هو الطريق إلى النصر كما فعلت روما. لذلك كان من حق الشعوب أن تثور ضد الهزيمة من أجل النصر، وعلى السلم من أجل الحرب(٣).

والحقيقة أن قوانين التاريخ هى قوانين الأخلاق. ولا يبقى فى التاريخ إلا حق يراعى قواعد الأخلاق، يتمسك بالفضائل، ويتجنب الرذائل، وكأن قوانين التاريخ الحتمية مرهونة باختبار الفضائل الحر، فالحرية شرط الحتمية. لذلك غلب على الحوار بين الأفراد وأبطال التاريخ الحوار الأخلاقي كما هو الحال فى ترجمات

---

(١)" قد ينتفع الفرد طول حياته بحظ عارض يواتيه. وقد يعيش على حساب مصادفة عرضت له فأحسن إستغلالها وعرف سبيل الانتفاع بها. ولكن إنتفاع الشعوب والجماعات بما تأتى به المصادفة وحدها محدود الأجل وإستفادة من الحظ العارض معروف الأمد. وما تصيبه من خير ليست أهلا له ولا كفئا لاستثماره. بضيع على عجل ولا ينتظر له دوم "،المصدر السابق ص ١٧٢ ـ ١٧٣" نرى التاجر اذا وفق فى صفقة وثبت إلى غير مستواه يعيش فى الأرجج على حاله الجديد طول حياته. والموظف الذى تسعده الطوارئ يوما قد يدوم ما سعد به ما امتدت به الحياة وإن لم يكن كفئا له ولا جديرا به. أما الأمم فشئ آخر لا يطول أجل ما تصيبه من خير طارئ إلا إذا كانت قادرة على حراسته، كفئا لحمايته. ذلك لأن للجماعات قوانين تحمى أفرادها، وتحرس أملاكهم،وتصون حرماتهم . أما الكون فتعوزه مثل هذه القوانين التى تقوى على حماية أفراده من أمم وشعوب. ولن تستطيع الدول أن ترتفع بالحظ الطارئ والمصادفة العارضة إنتفاعا ممتد الاجل إن لم تكن كفئا له خليقة به شأنها شأن الأفراد إلا حين تصبح القوانين الدولية ذات قداسة عند الجماعات. ولهذا فإن الشعب الذى يأمل فى الحياة على حساب الحظوظ والمصادفات هو أتعس الشعوب وأسوأها مصيرا "ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٥ ص١٤٧ ص١٧١ ص٢٢١.

(٣)" تقول سيرة النصر والاخفاق فى تاريخ الكفاح بين الأمم أن الجماعات البشرية لا تعرف السبيل إلى إحترام الهزيمة ولا تدرك القداسة التى ينطوى عليها إحتقار الغلبة فى كثير من الاحيان لأنها بطبيعتها تخاف القوة وتتملق أصحابها. وقد تدفع كرامتها إتقاء لشرهم وحرصا على كيانهم من عدوانهم"، المصدر السابق ص١٤٢ " أما فى روما فقد بدأ الخلق الرصين الذى هيأ لها الظفر بأوسع امبراطورية مرت بالتاريخ القديم، والتزم الشعب بالثبات، واحتمى بالعزم، واستظهر بالرجاء فى المستقبل،= =واستعان بالتفاؤل فى عواقب الكفاح، وأعلن استعداده لنصرة قادته ولو كلفته الحياة وما ملك"، ص ١٥٠ "وليس فى هذا الافتاء ما يستعدى الدهشة أو يتطلب الزراية. فإن الشعوب إذا اضطرمت بينها نار القتال واندلعت السنتها كان من حقها أن تثور على بعض الفضائل التى تعارف عليها الناس فى وقت السلم"، ص ٧٣.

المنفلوطى للآداب العالمية. فمن تواضع فى توقيع العقوبة لحقت به الهزيمة(١). ومن تهاون فى استرداد حقه فلن تسعفه السماء. فالبقاء للأصلح. واعتماد الشعوب على المعجزات لن يساعدها فى استرداد حقوقها الوطنية والدفاع عن وجودها وحقها فى البقاء. والضعيف لا يناصره أحد ولا يعاونه أو يتضامن مع قضيته. بل ينزوى فى أقبية التاريخ ويرضى بالفناء(٢) . وكأن الأستاذ قد ترك نقده لداروين ونيتشه المعهود فى فلسفة الأخلاق، وأصبح من أنصار الأخلاق ـ القوة، والبقاء للأصلح.

وهذا هو السبب فى سقوط قرطاجنة بالرغم من المعجبين بها، قبول الهوان وعدم استرداد الكرامة، والاستضعاف دون ما احتجاج بأنه لا يملك السلاح، واستمراره فى الكفاح، ودفاعه عن كرامته و خلقه الرصين. لقد قبلت قرطاجنة الذل والهوان وإعطاء فتيانها رهينة لروما وقبل قادها هانيبال معاهدة صاغرة بأن يمر وجيشه أمام عدوه سيبنا قائدا عاريا إلا ما يستر العورة حتى سخرت روما من ذل قرطاجنة. لم تتحرك قرطاجنة لمساندة هانيبال بل أرادت تسليمه . فانطلق شريدا وانتحر. واستجابت إلى طلب روما تسليم خمسمائة بارجة من أسطولها وحرقها أمام أعينها دون أن تثور كما فعلت انجلترا مع مصر فى تحديد جيشها بعد هزيمة عرابى. ولا استثناء من القاعدة الخلقية وهى قانون التاريخ. وبالرغم من دفاع لوبون عن جهاد قرطاجنة وكفاحها إلا أنه اقتصر على المظاهر دون أن يوغل فى الخواء الروحى لها وتخليها عن القيم والفضائل. وهى الأسباب العميقة لانهيارها. والتفسير بالعمق الروحى للتاريخ أفضل من التفسير السطحي له(٣). فالشعور

---

(١) المصدر السابق ص٢١٤.

(٢)" وقرطاجنة اليوم ضعيفة ولا عون للضعيف إلا الله"، المصدر السابق ص ٢٢٣ "هى عزلاء ولا مدد للأعزل إلا رحمة السماء وحق السماء فيما تنطق به نواميس الكون ونظمة المستقرة، لا تحابى ضعيفا ولا قويا، وإنما تترك الخلائق فى صراعها وقتالها والبقاء للأصلاح والغلبة للأقوى. ثم أبدت عدالة السماء وحكمتها أن كانت الغلبة للقوى يوما وللضعيف يوما، والبقاء للأصلح حينا وللهزيل حينا. إن إعتماد مثل هذا الشعب التعس على رحمة السماء لن ينجيه من الويل المقبل إلا بمعجزة. واعتماد الشعوب على المعجزات فى لجة الصراع الطامية أبلغ حجة على استهانتها بمصيرها ،وتسلميها فى وجودها ،وقبولها للهلاك عن جدارة واستحقاق" ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤."والضعيف لا تتعاون معه الشعوب رحمة به واشفاقا وإنما تتجنب الاقتراب منه،وتتقى الاتصال به. وقد تنفى عطفها عليه إن كان بينها وبينه صلات رحم أو وشائج مودة. وإذا خطر لها التضامن معه والانتصار لقضيته كان ذلك حرصا على مصلحتها أو خوفا على كيانها"، ص ٢٣٢" واستقر هؤلاء جميعا فى دورهم حتى يقضى الله أمرا كان مفعولا"، ص ٢٤٦ "وسبحان من له الدوام" ص ٢٥٤ "استحالت قضية الكرامة والمطالبة بالحرص على قداستها إلى قضية دفاع عن حق البقاء واستماتة لتقرير المصير"، ٢٢٧.

(٣)"سنلخص لك آراء الكتاب الذين يملؤهم الاعجاب بها والرضا عنها والثناء على نضالها، ويرونها المثل الأعلى لكفاح الشعوب التى تؤثر الموت تحت راية الجهاد على العيش فى ظلال الهوان حتى إذا فرغنا من تلخيص آرائهم، أخذنا فى نقضها والكشف عن مواطن الضعف فيها"، المصدر السابق ص ٢٦٢ "فى لاشذوذ ولا استثناء فيما نعلم، وأن القاعدة التى أقامها العلماء لتنطبق على قرطاجنة وغيرها =

بالاخفاق لا ينسى الأمم كرامتها واعتزازها بكبريائها. لقد تخلت فرنسا عن نابليون ثم عادت إلى الامبراطور من جديد. وجهاد قرطاجنة الأخير لم يكن مرده إلى الخلق بل الى الحرص على البقاء وتقرير المصير. وشتان بين من يثور لكرامته ويحرص على حياته. الثورة للكرامة مثل إنسانى أعلى فى حين أن الحرص على الحياة غريزة مشتركة بين الانسان والحيوان . لقد سلمت، قرطاجنة بوجودها المعنوى عن إفراط وإسراف. والحياة لا تعطي بالها لشعب يستنجد بها و يطالب عونها. لقد سقطت قرطاجنة لانحلال الخلق وهى القاعدة التى أقامها أهل الاجتماع لتفسير سقوط الدول وانحلالها. لقد كان أهل قرطاجنة عبدة للمال، ضيقى المطامح. إعتمدوا على الجنود المرتزقة وأبوا التضحية والاستشهاد. وقبلت معاهدة الذل والهوان مع روما(١) . فهل كان فى ذهن الأستاذ معاهدة ١٩٣٦؟

وينتهى الأستاذ بالموعظة والعبرة المستفادة من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة. فقد سقطت غرناطة نظراً لغياب الدوافع الروحية وكأن عند الرومان أو الفرس أو السعوب القديمة دوافع روحية. فى حين يبرر إنتصار الرومان بالبقاء للأصلح. وهو معيار مزدوج غياب الدوافع الروحيةعند قرطاجنة وقوة الرومان(٢).

=على السواء. فلنمض إلى حجج الذين أعجبهم جهادها لنهدمها واحدة بعد الأخرى حتى إذا أتينا عليها أبنا عن سر الاندحار الذى لقيته قرطاجنة ليعرف القارئ أن لوبون وشيعته قد أكتفوا بسرد مظاهر الخلق دون أن يردوها إلى أصولها، ويعزوها إلى منابعها، ويفصلوا بينها وبين ما يشبها من مظاهر أخرى"، المصدر السابق ص٢٦٧ ـ ٢٦٨" ففكر بالله فى هذه الفضائح كلها، واستوح العدالة، واحكم فيما تحمله من دلالات الخلق وآياته أين كان الشعور بالكرامة طوال هذا العهد البغيض ؟ جيل إحتمل الصغار صابرا، وتبرع باحتقار كرامته مختاراً "ص ٢٧١ "فلا ينبغى أن يقال.إن الشعور بالاخفاق المرير ينسى الأمم كرامتها، ويفقدها الاحساس بالاعتزاز والكبرياء ويلقى بها الى الرضا بالذل والاستجابة للهوان"ص ٢٧٢".

(١)" الذود عن الكرامة مثل أعلى أوجده العقل. والحرص على الحياة أمر شوقنا إليه غريزة المحافظة على البقاء. والعقل من شأن الانسان وحده. أما الغزيرة فهى نصيب مشترك بين الانسان والحيوان"= =المصدر السابق ص ٢٧٢ ـ ٢٧٦، ص٢٧٨ ـ ٢٧٩ ص٢٨١." تقول سنن الجهاد عند الشعوب منذ فجر التاريخ إلىّ يومنا الحاضر أن البقاء للأصلح. وليس الأصلح من تبلغ به الوداعة إلى حد التنازل عن كرامته، والتهاون عن عزة نفسه، والاستكانة للذل، والخضوع للضيم، وقبول الظلم، والاستجابة لمطالب العدو مهما بلغ إجحافها. بل أصلح الشعوب للبقاء من رفع وجوده المعنوى فوق وجودها المادى"، ص٢٨١.

(٢)" أن قرطاجنة قد تلاشت من الوجود لأن جهادها قد أعوزته البواعث الروحية. وإن ما بدا من جلادها وصبرها وتفانيها ووقائها مرده إلى الغريزة التى لا يمتاز بها أسمى الناس على أحط الحيوانات، وأنها لم تكن أهلا لهذا المجد الطارئ والعز الوارف وغيرها مما جاءها به هانيبال وهلكار وهسدوربال وأنها إستحوذت عليه بسلاح غيرها. فسرعان من فارقها إلى غير رجعة، وفرمنها غير آسف على عشرتها، وأنها لقيت ما ينبغى أن يلقاه كل شعب يضحى بوجوده المعنوى إبقاء على وجوده الحسى. ولا تهلعن للنهاية الأليمة التى صارت إليها قرطاجنة. ولا تحسبن أن الرومان كانوا وحوشا حين واروها التراب. فتلك سنة النضال بين الشعوب، وهذه هى نواميس التنازع فى البقاء إرتكبها الرومان .. فإن النصر للأقوى والبقاء للأصلح"، المصدر السابق ص٢٨٥ ـ ٢٨٩.

كما أن قرطاجنة قد جمعت بين الجهل والبداوة. وهذا هو سبب إنهيارها. ولقد سقط الرومان أيضا لأنهم أضاعوا صفات الغلبة والقوة والمثابرة. ومن ثم لا يختلف لوبون عن تفسير إنهيار الامبراطورية الرومانية عن التفسير الخلقى(١).

لم يكن الهدف هو العلم بالتاريخ القديم بل الموعظة والعبرة للمعاصرين. فالرومان القدماء هم الغرب الحديث، وقرطاجنة هم الضحايا فى العصر الحديث، الحبشة وبولندا. الرومان قديما هى إنجلترا حديثا، وقرطاجنة قديما هى مصر حديثا(٢). فالهجوم على قرطاجنة قديما يعادل الهجوم على أفريقيا حديثا، ومهانة قرطاجنة قديما بتحديد جيشها مثل مهانة مصر حديثا بتحديد جيشها بعد هزيمة العرابيين، ومعاهدة روما وقرطاجنة المهينة لقرطاجنة مثل معاهدة مصر وبريطانية عام ١٩٣٦ احدى مطالب قوى مصر الوطنية. إن سبب هزيمة قرطاجنة درس لكل الشعوب، فقد هزم العرب الغرب والشرق، الدولة البيزنطية والدولة الفارسية. كما إستعمر المستوطنون الأوربيون جنوب افريقيا من أجل الذهب وبها ٥٢,٥٪ من ذهب العالم. سر التقدم إذن يتراوح بين الغنى أو العلم أو الحضارة(٣). لقد نشأت قرطاجنة من صور أى أن نشاة افريقيا من آسيا وهما الغير بالنسبة لأوربا. فالكفاح بين روما وقرطاجنة هو الصراع الأزلى بين الآريين والساميين، بين الغرب والشرق. لذلك تضامنت قرطاجنة مع انطاكية ثم أقسويسة كما تضامنت مصر مع سوريا لدحض الصليبيين ولتحقيق أول وحدة حديثة فى تاريخ العرب(٤). هذا هو

---

(١) "سقط الرومان لأنهم أضاعوا المثابرة والعزيمة والجدل الذى لا يعرف الوهن ،وفقدوا القدرة على التفانى فى نصرة المطلوب واحترام القوانين إلى حد التقديس. تلك هى الصفات التى كانت سببا فى عظم الآباء الأولين"، المصدر السابق ص ٢٦١ " أن لوبون وشيعته قد انصفوا حين ردوا نهضات الشعوب وانحلال الأمم إلى الخلق. ولا بأس من أننا نبدأ بتطبيق هذه القاعدة. أكان ضعف الخلق فى قرطاجنة مصدر إندحارها وسر تلاشيها" ؟ ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٢) "فإن الجريمة التى ارتكبها الرومان منذ عشرين قرنا ونصف فقد أقدم على إرتكاب ما يشبهها الساسة فى العصر الحديث. والقارئ يذكر ما استقر عليه رأى العصابة التى إجتمعت فى باريس بعد الحرب العظمى لتسوية مشاكل العالم على أساس مبادئ ولسون الأربعة عشرة . ويذكر الجريمة التى اشترك فى ارتكابها ساسة لروسيا والنمسا وبروسيا فى القرن الثامن عشر بعد أن أزالوا بولندة من المصدر الجغرافى، ويذكر موقف عصبة الأمم من نزاع الحبشة وإيطاليا ثم من نزاع الصين واليابان أن الطبيعة لا تعرف الرحمة فى نزاع الجماعات وقانونها الذى لا يتغير فقط ولا يصيبه التعديل أبدا "، المصدر السابق ص٢٨٦.

(٣) "ويلوح لى أن المؤلف الفاضل لا يذهب إلى أصحاب الرأى المتقدم .فإنه وإن علم أن قرطاجنة لها رحم بالساميين لم يجعلها ممثلة للشرق فى نزاع الاجناس بل نظر نظرة أخرى تختلف كل الاختلاف عن تلك الوجهة الى أشرنا إليها. فهو لا يتعصب لها ولا يراها تمتلك مثلا من أمثلة الشرق العليا. بل أنه لينظر إلى المثل العليا لرومة على أنها اقرب إلى تمثيل مثل انسانية عامة" مقدمة ص ص ح.

(٤) "وهؤلاء العلماء يجعلون قرطاجنة وروما رمزين لهاتين الطائفين الكبيرتين فى العصور التى سبقت الميلاد بقرنين أو ثلاثة. كما أنهم يجعلون حرب الفرس واليونان رمزا لذلك النضال قبل ذلك وحرب العرب والروم ثم الفرنج رمزا له فى العصور الوسطى"، ص و ـ ز.

الصراع الأبدى بين الغرب والشرق، بين الروم والفرس أو بين الشمال والجنوب، الشاطئ الشمالى للبحر الأبيض المتوسط وجنوبه. وقد جسد الصراع بين الغرب والعالم والعربى الإسلامي هذا الصراع نظرا لامتداده فى الشرق الأسيوى والجنوب الأفريقي. وكانت مصر أقدر من قرطاجنة لقيادة هذا الصراع فى الماضى فهل تتعظ مصر فى الحاضر؟(١).

---

(١) "وهو يتحدث عن حوادث نضال قرطاجنة ورمة حديث من يريد أن يتغلغل دون السطح ليتخذ من بحثه عظة تنفعنا فى حاضرنا . فهو يريد أن يوجه أنظارنا إلى أن قرطاجنة قد فنيت لأنها كانت جديرة بالفناء، وأن رومة قد بقيت ونجحت لأنها كانت جديرة بالبقاء والنمو " ص ص ح". وما كانت قرطاجنة إلا مدينة نامية تستولى على المال وتستخدم الجيوش لتنتصر لها فى حروبها. وما كان لمثل هذه المدينة أن تكون زعيمة الشرق أو الأخذ بزمامه فى نضال السياسة العالمية. بل لقد كانت مصر أجدر منها بذلك وأحرى "، ص ذ ر ح.

* **الأعمال الرئيسية لتوفيق الطويل التى ظهرت فى الدراسة :**

١- القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن فى الخلق، الجزء التاسع فى التوليد، دار الكاتب العربى، القاهرة د. ت.
٢- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٣٦.
٣- تراث الإسلام، الجزء الأول، لجنة الجامعيين لنشر العلم، القاهرة ١٩٣٦.
٤- التنبوء بالغيب عن مفكرى الإسلام، مكتبة الأدب، القاهرة ١٩٤٥.
٥- الشعرانى إمام التوصف فى عصره، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٥.
٦- الأحلام، بحث مقارن، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥.
٧- الإسلام، بحث مقارن، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥.
٨- علم الغيب فى العالم القديم لشيشرون، مُلحق الدكتوراه ١٩٤٦.
٩- التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٦.
١٠- قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧-
١١- العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الرابع عشر، الجزء الأول، مايو ١٩٥٢.
١٢- أسس الفلسفة، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٧.
١٣- مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية ١٩٥٣.
١٤- العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨.
١٥- القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، عالم الفكر الكويت، يناير - مارس ١٩٧٦.
١٦- فلسفة الأخلاق نشاتها وتطورها، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦.
١٧- قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الطبعة الثالثة، دار النهضةالعربية، القاهرة ١٩٧٩.
١٨- الفلسفة فى مسارها التاريخى، مجلة الجامعة المصرية للدراسات التاريخية، وأعيد نشرة فى سلسلة 'كتابك' دار المعارف، القاهرة، د.ت.
١٩- جون استيوارت مل، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة د.ت.
٢٠- هنرى سدجويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة، الاسكندرية ١٩٤٩.

(٦)

الجديد فى القديم

تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى

محمد عبد الهادى أبوريدة (١٩٠٩-١٩٩٣)(*)

أولاً : الذكريات

إن أعظم تحية للفيلسوف العالم الراحل هو الحديث عنه، والحوار معه، وعرض أعماله، ورؤيته فى عصره ثم تطويره ليعيش فى عصور أخرى، من الزمان وإليه، وهذا هو الخلود. وإن مجرد تأليف علمي من جيل لاحق على جيل سابق دون حوار معه وتطوير له ومد في الزمان، من الماضى إلى المستقبل، لهو إغفال لدور الجيل السابق، ونزعه من عصوره، وعدم زرعه فى كل عصر، وقفز للجيل اللاحق عليه من أجل الاحلال والاستبدال بأقل الجهود وبأرخص الأثمان، تحية للنفس بدلا من تحية الغير. فى حين أن الحوار والتطوير بل والاختلاف نظرا لظروف العصر المتغيرة هو وضع للجيل السابق فى التاريخ حتى يثمر فى عصر آخر يتلوه لدى الجيل اللاحق. وشتان ما بين بداية الجامعة المصرية فى الثلث الأول من هذا القرن، والمرحلة الراهنة التى تمر بها الجامعة المصرية فى العقد الأخير من هذا القرن. وهو الفرق بين علم المستشرقين وتحقيقهم النصوص وبين الكتب الجامعية المقررة التى يكتبها المحدثون أو التأليف الدينى الوعظي من أجل تجديد عقود العمل والاعارات فى جامعات شبه الجزيرة العربية، حجازها وخليجها. لقد عاش أفلاطون فى أرسطو أكثر مما عاش لدى الأفلاطونيين. كما حيا هيجل فى ماركس أكثر مما حيا لدى الهيجليين. واستمر هوسرل فاعلا عند الوجوديين بينما كاد ينقطع عند أنصاره الحرفيين. ذلك هو تواصل الأجيال، وحوار الفلاسفة فى التاريخ(١).

وخير تحية ما كانت تقوم على معرفة شخصية بين جيلين، وتتلمذ فعلي من الجيل الحالي على الجيل السابق. هنا تكشف التجربة الحية والتراسل بين الذوات

(*) محمد عبد الهادى أبوريدة، الكتاب التذكارى، الكويت، ١٩٩٥ ص ٧٣-١٠٦

(١) أنظر دراستنا التى حاولنا فيها أيضا تطوير الجوانية لأستاذنا عثمان أمين تحية له فى ذكراه بعنوان "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى". دراسات اسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ وهى الدراسة الرابعة فى هذا الكتاب.

ماهية الأعمال المدونة وتحييها في عصرها أولا، فتعم دلالتها في كل عصر. لقد تعرفت على العالم الراحل وتتلمذت عليه عام ١٩٥٤، وأنا في السنة الثانية في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عندما كان عائدا من أسبانيا مديرا للمعهد المصرى في مدريد بعد أن عصفت به ألاعيب المثقفين في أول الثورة جريا وراء المناصب، وطعنا في ظهور بعضهم البعض أمام الضباط الاحرار، وهو الذى لا حول وله ولا قوة إلا العلم، ولا مطلب له ولا جاه إلا البحث. كنّا نصلي معه إماماً، وندرس على يديه أستاذاً. نأتي ساعات إضافية تطوعا لإنهاء المقرر حين بدأناه في النصف الثاني من العام بعد أن انتظرناه في النصف الأول منه. كنا إخوان صفا جددا، طريقة صوفية حديثة، مع إمام عصري، أستاذ جامعة، وشيخ طريقة.

كان كلامه يخرج من القلب والعقل، دون قراءة من ورق أو إملاء لمذكرات أو كتب مقررة. لم يجبر أحدا على شراء كتبه وهي جديرة بالشراء والاقتناء لما بها من علم وجديد، نصوصا ودراسات. كان مقلا في التأليف، لا يتباهى بالكثرة. كان همه الكيف دون الكم، والعلم دون التجارة. وكان يحرص على العربية الفصحى. ويقول إنه بدوى من سيناء، من العريش على حدود فلسطين. أرسله أبوه إلى البدو ليتعلم العربية من منابعها وعلى أصولها. كان لا يتحدث العامية في وقت كنا نتصور أن الحديث بالفصحى لا يقدر عليه إلا شعراء العرب وخطباؤهم الأولون. كما حفظ على يد شيخ إحدى الطرق الصوفية القرآن الكريم، والأوراد والأذكار الأولى(١).

كان أستاذاً شيخاً يلتف حوله المريدون. يعطى دروسا إضافية من عنده بعد الظهر دون ما سؤال عن أجر أو إستمارة أو إمضاء. كان صاحب رسالة، الفكر والعلم والجدية والبحث، أسوة بأستاذه مصطفى عبدالرازق الذى جمع حوله الطلاب، يوجههم ويرشدهم ويعلمهم ويرسلهم إلى بعثات في الخارج، هذا الجيل الأول من الأساتذة في الجامعة المصرية. كان يحاور ويسأل ويجيب، ونحن نحاور ونسأل، ونحاول الإجابة. عرفنا التواضع، وانتزعت من نفوسنا هيبة مدرس الفصل في التعليم العام. كنا نفكر معا في جماعة، والسبورة السوداء وراءه يلتفت إليها ويعطينا ظهره أحيانا، ويسطر عليها بالعربية والافرنجية المصطلحات وأسماء الكتب، بقامته الرياضية وشبابه وكأنه ابن العشرين. يتكلم واقفا متحركا، ولم يدرس أو يحاضر جالسا قط.

---

(١) كنت في صيف ١٩٨٤ في قرية البضائع بمطار القاهرة لاستلام ست كرتونات كتب أرسلتها من المغرب العربى بعد عودتى منها في طريقى إلى اليابان. وغالى المخلص الأجر، وعرفت من لهجته أنه بدوى من سيناء، وذكرت له أبا ريدة أستاذا لي فاعتدل الأجر، وتغيرت المعاملة إكراما له وكرامة منه.

كان يجمع بين القديم والجديد، بين الثقافتين الإسلامية والغربية. نهل من التراث القديم. وعاش فى سويسرا بعد أن حجزته الحرب العالمية الثانية من العودة إلى الوطن.

سمعت منه أول مقارنة بين المعتزلة وليبنتز فى العدل الالهى، وتبرئة الله من فعل الشر، وعلم المونادولوجيا. عجيب لهذا التخصص فى الفلسفتين الإسلامية والغربية. وفرحت لهذا الانفتاح الثقافى فى علماء المسلمين على حضارات الغير. وتمنيت أن أكون مثله جامعاً بين الحكمتين المشرقية والمغربية، دون أن أعلم أن ذلك سيكون موضوعا لحسد لا ينتهى وعداء لا يغتفر. وسمعت أيضا أن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، وأن الله يفعل ما فيه صلاح العباد. أدركت كم تستطيع حضارتان، تياران عقليان، المعتزلة وليبنتز، أن يصلا إلى نفس الشئ. أحببت التفاؤل من الأستاذ، وأحببت الابتسامة التى لا تغضب، والهدوء الذى لا ينفعل، والصدر الرحب الذى لا يضيق بالمخالفين والمعارضين من العقائديين والمتحزبين.

وفى وسط هذا الأمل والإحساس بالتفاؤل وانجذاب الشباب نحو حرية الفكر والمصالحة بين التيارات حدثت أزمة مارس ١٩٥٤، الصراع بين الإخوان المسلمين والضباط الاحرار، على السلطة أكثر منه على الهدف، وهو الذى مازلنا نعانى منه حتى الآن. وانتصرت الثورة على الإخوان، وزج بهم فى السجون، ثم أفرجت الثورة المضادة عن الأخوان حتى قويت الجماعة الإسلامية تريد الاستيلاء على السلطة والدولة تقاوم فى تراجع دون حوار بدأه الأستاذ بين التيارين المتخاصمين، بين الإخوة الأعداء. إنقسمنا على أنفسنا منذ مارس ١٩٥٤ بين ثورة حلمنا بها وواقع أليم نصطدم به كل يوم حتى انتهى هذا الانقسام يوم التأميم فى يوليو ١٩٥٦ عام التخرج من الجامعة.

وفرقت بنا الأيام، عشر سنوات بعد التخرج قضيتها فى باريس عائدا إلى القاهرة ١٩٦٦ وهو فى طريقه إلى الكويت بعد أن انتقل أستاذاً إلى جامعة عين شمس. واجتمعنا فى الكويت فى ١٩٧٨ إبان ندوة جامعة الأمم المتحدة بالاشتراك مع جامعة الكويت عن "الإبداع الذاتى فى العالم العربى". كان بحثه يضم موضوعات قديمة بأسلوب عرض جديد، وأنا التواق إلى تغيير القديم إلى الجديد فى المضمون والصورة، فى الموضوع والمنهج. لم يغير أمهات المسائل القديمة، إنما زاد عليها مادة علمية جديدة نظرا لمكتسبات العصر من المعارف والعلوم.غير طريقة عرضها والبرهنة عليها نظراً لاختلاف طرق المتكلمين الجدلية عن طرق الفلاسفة البرهانية. لم يتطور كثيرا عندما كنت أستمع إليه طالبا فى ١٩٥٤ وأنا أستمع إليه الآن فى ١٩٧٨ بعد أربعة وعشرين عاما. وكم تغيرت أنا من إخوانى، إلى إخوانى ناصرى، إلى مثالى ترنسندنتالي، إلى واقعى اشتراكي. ثم صب هذا

كله فى اليسار الإسلامى، تيار متصل ولو اختلفت الأسماء. كنت أحثه على طبع رسائل الكندى وإكمال مالم ينشر منها. وكنت أحثه على التأليف. فقد جمع بين علوم العرب وعلوم العجم، بين علوم الأواخر وعلوم الأوائل، بين علوم الغايات وعلوم الوسائل(١). كان مدققا، لا يريد أن يقدم على شئ إلا بإتقان تام حتى لو تأخر العمل عن الظهور. كان يبحث عن الكمال فى المطلق فى حين أن النقص وارد فى النسبي. وتقابلنا مرة أخرى إبان التخطيط للفكر الإسلامي فى مشروع جامعة الدول العربية أيضاً فى الكويت، بعد ذلك بعام، أى عام ١٩٧٩. كان يعيش كما يعيش الأزهريون فى الأروقة، يعد الطعام لنفسه وبنفسهْ ولضيوفه ببساطة البدو. ويكاد يشبع الضيف من حسن الحديث وتواضع العالم الجليل. ثم التقينا مرة ثالثة فى المغرب زائرا لها بين الرباط وفاس فى محاضرتين عامتين، مبعوثا من جامعة الكويت التى لم تجد خيرا منه رسولا للفكر الإسلامي. وشتان ما بين المحاضر والمستمع، بين القديم فى المضمون الجديد فى الشكل وبين الجديد فى الشكل والمضمون. شتان بين موضوعات القدماء واهتمامات المحدثين. كنت حلقة الوصل بين المحاضر والمستمعين. فأنا مع القدماء محدث ومع المحدثين قديم، تراثى مع القدماء وتجديدى مع المحدثين. عرض الأستاذ الجديد من القديم وعارضه المستمعون بالجديد من الجديد. حنو الآباء على الأبناء، وثورة الأبناء على الآباء.

ثم التقينا بعد عودته إلى القاهرة فى أواخر الثمانينات. ولولا بعض اللوائح والتقاليد الجامعية لأصبح أستاذا متفرغاً عائدا إلى موطنه الأول وإلى جامعته التى تخرج منها، قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. دعوته إلى التدريس بالقسم أستاذا غير متفرغ، والعودة إلى أجيال جديدة من الطلاب فى جامعته، ولكن كان التدريس من الخارج بالنسبة إليه غير التدريس من الداخل، من الخارج يكون الأستاذ غريبا منتدبا، ومن الداخل يكون من أصحاب الدار. وأصبح أستاذا غير متفرغ فى جامعة الزقازيق(٢). يذهب إليها مرة فى الأسبوع راكبا حافلة الجامعة من ميدان التحرير مع جيل جديد من الأساتذة الشبان ويعود آخر النهار. كانت مرة واحدة تكفي كل أسبوعين، ولكنه آثر كل أسبوع مثل الصلاة، يجلس مع الطلبة والطالبات، ويشرح لهم النصوص اليونانية والعربية كما كان يفعل أستاذه مصطفى عبد الرازق.

---

(١) حسن حنفى : "علوم الوسائل وعلوم الغايات، دراسة فى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية فى العصر الحديث"، العلاقات المصرية المغربية، الندوة الثانية، القاهرة ١٩٩٠، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢ ص ٢٧٠ ـ ٢٨٢. وأيضا فى هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ص ١٦٧-١٧٨

(٢) تم ذلك بفضل الأستاذ الدكتور صلاح قنصوه الذى كان رئيساً لقسم الفلسفة ووكيلا لكلية الآداب بجامعة الزقازيق فى هذه الفترة.

كان رفيقى فى الجمعية الفلسفية المصرية، يواظب أكثر من الجيل الجديد على حضور جلساتها الشهرية، ومؤتمرها السنوي. كان شيخ الجميع، له الأولوية فى الحديث، وبه أيضا نختتم. لم نكن نمل من الإطالة، فالإيمان قوى، والفكر صائب، نموذج الفيلسوف القديم. وعندما عقدت الجمعية إحدى جلساتها بالاسكندرية قدمناه متحدثا باسمها، الشيخ الشاب المعلم التليمذ، القديم الجديد. كان صاحب رسالة يدعو إليها دون توقف مما أثار بعض "العلماء" من الجيل الجديد، أنصار الموضوعية والحياد. وتقبل ثورتهم وحاورهم حتى خفت المعارضة له. كان يود العطاء أكثر مما تستطيع مصر الحالية أن تأخذ. كان مصطفى عبد الرازق ممتداً عبر التاريخ فيه. ولكن تلاميذه قاربوا على الانقراض. ولا أمل في التواصل إلا فى الجامعات الاقليمية من ريف مصر الذى منه خرج الطهطاوى وطه حسين.

لم يحضر الندوة السنوية الأولى للجمعية الفلسفية المصرية "دور أقسام الفلسفة فى مصر" فى يونيو ١٩٨٩ ولا الندوة الثانية "دور مصر فى الإبداع الفلسفى" فى يونيو ١٩٩٠ بكلية الآداب جامعة القاهرة . ولكنه حضر الثالثة "نحو علم كلام جديد" فى يونيو ١٩٩١ فى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، وافتقدناه فى الرابعة فى ١٩٩٢ "نحو مشروع حضارى جديد" بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة. وسنفتقده فى الخامسة فى ١٩٩٣ "نحو فلسفة اسلامية جديدة" بكلية الآداب جامعة القاهرة وإن ظلت روحه وبقى فكره معنا. رأى الهجوم علىّ من المحافظين يشتد كالعادة فى الندوة الثالثة بجامعة الأزهر حين راح المحافظون يكفرون وينالون من إيمان الناس. وتخفيفا على، وإسكاتا للأصوات طلب منى أن أقوم وأقول لهم إنى مؤمن بالله، وأن أعلن شهادتى أمامهم فرفضت. إذ لا يجوز الشق على قلوب الناس، وأن الشهادة لا تكون إلا أمام الله وحده. ولقد كفّرنا ابن رشد وابن عربى والحلاج والسهروردي والجعد بن درهم من قبل، فلم يزد ذلك من إيمان أحد ولم ينقص من إيمان أحد. وما الفرق بين تكفير الجماعات الإسلامية للدولة وتكفير الدولة لهم وبين أساتذة الفلسفة الذين يسيرون فى نفس الطريق؟ وماذا تبقى عندهم من حرية الفكر وعدم الإكراه فى الدين؟ وتناولتنى صحيفة "المسلمون" بالتجريح على عدة أسابيع، أستاذ يرفض إعلان الشهادة! وأنا الذى آثرتُ العمل فى صمت، بعيدا عن لوك العلم اليقينى بأفواه البسطاء والمزايدين.

وكان قد تعهد بالإشراف على "مجلة الجمعية الفلسفية المصرية" إشرافا علمياً ومالياً، وأنه يود إرجاع بعض الدين لمصر عليه دون أن يعلم أن مصر نفسها قد فرطت فى ديونها على الناس. وأمام مزايدات أدعياء حرية الفكر والخشية من تأثير الأستاذ على المجلة وتوجيهها فى إتجاه

خاص وانقضاء الأجل من المزايد عليه، خرج العدد الأول من المجلة بعد وفاة العالم الجليل يحمل مقالا له تحية إلى ذكراه(١).

كان يتصل باستمرار ويطمئن. ويأتي إلى قسم الفلسفة ويزور. ويسأل : ألا تريد أن تأخذني من بين مريديك؟ قلت : حاشا، إنما أنا تلميذك، نتعاون على الخير وعلى أن نهضة الإسلام إنما تكون بنهضة المسلمين. كان يضع "من العقيدة إلى الثورة" بأجزائه الخمسة أمام مكتبه كالهرم الأكبر دائم النظر إليه والإشادة به، واستحسان ذكر النصوص فى الهوامش كما وصى بذلك أستاذه مصطفى عبدالرازق. كان يود الكتابة عنه وهو الذى عاش متكلما، ومات متكلما، وبقى متكلما.

وفى آخر زيارة منى له أعطانى آخر اجتهاداته المكتوبة التى يبلغ فيها الإسلام للشرق والغرب، ويبين قدرة الإسلام على الدخول فى حوار مع الحضارات الأخرى، وعلى التعامل مع قضايا العصر. كما أعطانى مخطوط ابن سبعين "المسائل الصقلية" لكتابة بحثي فى مؤتمر الحضارة الأندلسية عن "روح الأندلس ونهضة الغرب الحديثة"، دراسة فى المسائل الصقلية لابن سبعين (٢) . وكان آخر حديث لي معه قبل سفره بأيام للاتفاق على لقائنا القادم فى برلين فى منتصف ديسمبر ١٩٩١ عن "التفسيرات المختلفة للإسلام" وتواصينا بالخير. وقبل المغادرة بشهر سمعنا النبأ. درس فى سويسرا وأحبها ووارى جسده الثرى فيها. يطل على جبال الألب، ويتأمل فى الكون والطبيعة، أدلة جديدة على وجود الله. كان متكلما أي عالما طبيعيا يستدل من الحدوث على القدم، ومن الطبيعة على الله. فالكون آية.

وفي كل شيء له آية   تدل على أنه الواحد

ثانياً : الترجمات

تعتبر أعمال كل فيلسوف تعبيرا عن موقفه الحضاري واحتياجات عصره الفكرية والعلمية والسياسية. فبالرغم من الفكرة الشائعة عن الفيلسوف أنه منعزل عن عصره، يعيش فى برج عاجى فإنه فى الحقيقة ابن عصره، منغمس فيه، "العاكف على شأنه الخبير بأهل زمانه" كما يقول محمد عبده فى تعريفه للفيلسوف.

---

(١) أ.د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: تجديد الحضارة المعاصرة بحسب ما تقتضيه حقيقة الانسان ومعنى حياته ومصيره فى حوار وتعاون بين الشرق والغرب وتطلعات لنظام عالمى جديد فى القرن الحادى والعشرين، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية. السنة الأولى، العدد الأول، القاهرة، ١٩٩٢ ص ١٩٩ ـ ٢٤٧.

(٢) نشر بعد ذلك فى هموم الفكر والوطن، جـ ١ التراث والعصر والحداثة ، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص١٤٥-١٦٤

وتتفاوت أعمال العالم الجليل بين الترجمة والتحقيق والتأليف. فالترجمة نقل لدراسات المستشرقين فى مرحلة كنا مازلنا بادئين فى تكوين جيل من العرب والمسلمين الباحثين تحت ريادة مصطفى عبد الرازق وطه حسين فى بداية الجامعة المصرية. والتحقيق إستئناف لما بدأه المستشرقون من نشر للنصوص القديمة نشرا علميا محققا على أمهات المخطوطات فى العالم. والتأليف قمة الإبداع بعد التعود على الترجمة والتحقيق. لم يترجم الأستاذ من التراث الغربى. فلم تكن هناك حاجة إليه. كان الجيل الأول من الباحثين على دراية باللغات الأجنبية. فظهرت الحاجة إلى الترجمة. كان الغرب وقتئذ هو الاستشراق وليس الاستغراب. وكانت الترجمة عن كتابات المستشرقين لمعرفة أنفسنا وليس عن الكتاب الغربيين لمعرفة الآخر. كان الفلاسفة الغربيون بيننا منذ نشأة الجامعة المصرية، يدرسون بلغاتهم الأصلية. فلم تكن هناك حاجة إلى نقل تراث الغائبين، كما هو الحال الآن، وليس كما هو الحال بازدياد التغريب واللهث وراء الآخر لترجمته ومعرفة تراثه. لم تكن ظاهرة التغريب قد بدأت بعد - أي الالتجاء إلى الغرب كمصدر للعلم. كان التوجه نحو الذات لمعرفة تراثها خاصة فى أتون الحركة الوطنية، ثورة ١٩١٩ ودستور ١٩٢٣. وكان الاستشراق وقتئذ فى أوجه فى نهاية القرن الماضي وبدايات هذا القرن. والعالم العربى والإسلامى واقع تحت الاحتلال. فكان المستشرقون يزورن مستعمرات إمبراطورياتهم للتعرف عليها، لغة وتاريخا وثقافة ودينا وفنا. كانوا باشوات الثقافة وعلى صلة وثيقة بباشوات الاقطاع والرأسمالية الناهضة، وليس كما هو الحال الآن، ضعف الدولة الوطنية وانعكاس ذلك على الجامعات ومراكز الأبحاث وتكوين العلماء.

ترجم العالم الجليل أربعة مؤلفات استشراقية : الأول، دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام. وقد طبع خمس مرات. والثانى بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي. والثالث آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام. والرابع فلهاوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدول الأموية(١). وكانت معظم الترجمات عن الألمانية، لغة العالم الأول حيث

---

(١) أ- دي بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام، الطبعة الأولى ١٩٣٨، الطبعة الخامسة، مكتبة النهضة المصرية.

ب - بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى. نقله عن الألمانية محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦.

جـ - آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة فى الاسلام، الطبعة الأولى ١٩٤٠، الطبعة الثانية ١٩٤٧.=

درس بسويسرا وأقام بها. وبالإضافة إلى الألمانية كان يعرف الفرنسية والانجليزية والإيطالية والأسبانية أي أمهات اللغات الأوروبية. وكان يعرف أيضا عديدا من اللغات الشرقية: الفارسية، والأردية، والتركية. فتعادل جناحا العالم الإسلامي فيه، بين الغرب والشرق.

ويمكن عرض الترجمات الأربع كلها فى منطق واحد يحكمها. فليست الترجمة مجرد نقل للنص من لغة إلى لغة أخرى بل إعادة قراءة له، وتصحيح لأخطائه التاريخية بالرغم من دقة المستشرقين وكثرة إستعمالهم للمنهج التاريخى. كما أنها تعيد تصحيح الأحكام العلمية وفهم النصوص كاشفة بذلك عن غياب الموضوعية وتغلغل الهوى والتعصب فى كثير من الدراسات الاستشراقية. وقد تصل التعليقات والهوامش أحيانا إلى أن تكون نصا موازيا يمثل نصف الكتاب، وتكون كتابا مستقلا فى الموضوع. الترجمة بعد التصحيح تأليف غير مباشر، عن طريق ابتلاع النص الاستشراقى واحتوائه ووضعه فى إطاره العلمى والحضارى الصحيح. الترجمة تأليف جديد، إعادة انتاج للنص المترجم بما يلحق به من إضافات وتعليقات ومراجع مسهبة وشروح طويلة من أجل تأصيل الموضوع حتى نعرف تراثنا الذى نجهله، وبعد أن بدأ المستشرقون فى التعرف عليه تحقيقا لقصد حضارتهم ودوافعها. ومع ذلك قد يقضى هذا العرض الجامع للغة الترجمة عند الأستاذ الجليل على خصوصية كل عمل، ظروفه وفنه. لذلك كان من الأفضل عرض كل من الأعمال الأربعة على حدة حتى ولو ظهرت العناصر المشتركة فيها مع بعض التكرار الخاص بمنطق الترجمة.

وتبدأ الترجمة لكتاب دى بور "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" بمقدمة لها تضعها فى إطارها، وتبين قصدها. وتبدأ المقدمة بالبسملة والحمدلة معلنة عن إطارها الإسلامي، وأن القصد من الترجمة هو معرفة التراث الإسلامى الذى يعبر عن إيمان المسلمين وفهم الحضارة له. ويعيد البسملة والحمدلة فى مقدمة كل طبعة حتى الطبعة الخامسة.

كما تبين المقدمة ظروف الترجمة والقصد منها. فقد تمت ترجمة "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" لدى بور نظرا لأهمية دراسة تاريخ الفلسفة فى أوربا وحداثة ذلك فى الجامعات المصرية وأهمية ذلك للنهضة العلمية الحديثة فى مصر، عن طريق الثقافة الإسلامية ومناهج البحث العلمى الحديث. وترجع أهمية كتاب دي بور إلى أنه كتاب شامل مثل كتاب مونك "أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية"

= د. فلهاوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، سلسلة الألف كتاب رقم ١٣٦ باشراف إدارة الثقافة العامة، وزارة التربية والتعليم، نقله د. أبو ريدة ، د. حسين مؤنس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٨

وكتاب كارادي فو "مفكرو الإسلام". وقد ترجم إلى الإنجليزية نظرا لأهميته. وآن الأوان لترجمته إلى اللغة العربية خاصة وأنه لا يوجد حتى الآن كتاب في العربية في مثل هذا الشمول.

وكانت الترجمة تتم بناء على اقتراح من الأساتذة وبمراجعة منهم، "مصطفى عبد الرازق" بل وبالتعهد بالنشر في لجنة التأليف والترجمة والنشر "أحمد أمين"، وبمساعدة المستشرقين "شاخت، كراوس، فرتزماير"، وبعناية المطبعة. كانت الترجمة إذن عملا جماعيا وليس اختيارا عشوائيا من المترجم أو فرضا من دار النشر للتسويق طبقا لقانون العرض والطلب. كانت عملا علميا منذ اختيار النصوص من الأساتذة حتى قراءته من الناس. لذلك يتوجه العالم الجليل بالشكر لهذا الفريق كله إعترافا بجهودهم.

لم تكن الترجمة عملا سهلا آليا تتم في شهور بل كانت عملا مضنيا يأخذ من العمر سنوات عدة. فالموضوع إسلامي، مكتوب بلغة أجنبية من مستشرق تربى في بيئة غير إسلامية، على علم واف بكل المراجع، يركز أكثر مما يسهب، ولا يحيل إلى أماكن النصوص، ولا يشير إلى مصادر أجنبية إلا القليل. ومن هنا كان على المترجم إكمال الناقص، يعيد انتاج النص من عقلية إسلامية تربت في بيئة إسلامية، وعلى علم واف بكل المراجع، ويضيف إليها لإكمالها، ويحيل إلى أماكن النصوص، ويشير إلى مصادر أجنبية في الموضوع من كتابات المستشرقين. وهنا يصبح المترجم مؤلفا ثانيا إن لم يكن هو المؤلف الأول.

وقد تطول بعض التعليقات حتى تصل إلى صفحات بأكملها، وتتحول إلى دراسة مستقلة موازية. يصبح الهامش بديلا عن النص وليس فقط شرحا له وكأن النص الأصلي هو التعليق والهامش هو النص الأصلي مثل الهامش عن بولس الفارسي وعن النبوة والأنبياء(١). ويشعر العالم الجليل أنه قد أطال الشرح فيعتذر عنه(٢). يشرح قصد المؤلف، ويوضح ما غرضه من النص نظرا لتركيزه. وبعد فهم معناه يبدأ العالم في تصحيح أحكام المستشرق إن كانت قاطعة. ويخفف منها ويجعلها إحتمالية وفاء بروح العلم. ينقد الأحكام الإجمالية العامة التي تكون في

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٨ ـ ٣٥ ص ٧١ ـ ٩٢.

(٢) "وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينت حلولا ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتدبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد أو يُكوّن منها وجهة نظر صحيحة ترضيه. وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علما وإن كان أحيانا من وسائل المعرفة فى مراحلها الأولى. ولابد وأن اعتذر عن طول التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة فى الاجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة. فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحمله وصبره وتدبره، وأن يراجعنى إن شاء وسأجيب لبيانه لأن هذه مهمتى"، المصدر السابق ٩٣.

حاجة إلى تفصيل. ويرفض الأحكام التي لا أساس لها ولا برهان عليها. ويبين جورها وتحيزها. ويعارض الرأى، بالرأى، ويقابل البرهان بالبرهان. ويراجع النتائج التى ينتهى إليها المؤلف، ويعطي نتائج أخرى مخالفة. ويميز بين الأحكام ومناطها، ويبين ما ينطبق وما لا ينطبق منها. ويبين ظلم بعض الأحكام وتعسفها وخروجها عن الموضوعية والحياد. ويميز بين كثير من أوجه الخلط التى يقع فيها المستشرق. ويركب ما يتركه مجزءاً مفصلا نتيجة للمنهج التحليلي الذى يتبعه المستشرق الذى يغرق فى التفصيلات دون القدرة على إيجاد الدلالة. بل وينقد أسلوب التهكم الذى يتبعه المستشرق الذى يغرق فى التفصيلات دون القدرة على إيجاد الدلالة. بل وينقد أسلوب التهكم الذى يتبعه المستشرق لأنه يجافى الأسلوب العلمى الرصين.

ويضيف المترجم معلومات عن النص المترجم خاصة بالمذاهب والشخصيات. ويزيد بعض المراجع الضرورية لاستيفاء الموضوع. ويضيف الطبعات، ويفصل الاحالات، ويخرّج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ويضيف نصوصا جديدة إما لتدعيم النص المترجم أو لمعارضته بنصوص أصلية أخرى فى فقرات مرقمة حتى لا تتوه فى الخطاب المتصل(١). ويزيد مقارنات من مستشرقين آخرين ليعطي كل وجهات النظر فى الموضوع. ويقارن بين الأديان، بين الإسلام وغيره من الديانات السابقة عليه. بل ويقارن مع بعض المذاهب الغربية الحديثة التى تشابه بعض وجهات نظر الفلسفة الإسلامية خاصة العقلية منها مثل المعتزلة ولسنج(٢). ويضيف المتقابلات للمصطلحات العربية فى اللاتينية واليونانية واللغات الأوروبية الحديثة. وأخيرا يفصل الفهارس العامة، أسماء الأعلام والمذاهب. ويفصل محتويات الكتاب فقرة فقرة، ويضعها فى أبواب وفصول بعد أن تركها المؤلف بلا تفصيل دون إسهاب وتعالم كما يفعل بعض المستعربين تظاهراً بمعرفة اللغات القديمة والحديثة، وإمعانا فى إبراز النزعة التاريخية التعالمية(٣).

---

(١) مثل تعليقات ونصوص من الفارابى، المصدر السابق ص ص ٢٢٩ ـ ٢٣٧ ومن ابن سينا، ص ص ٢٥٦ ـ ٢٨٨ومن الغزالى، ص ص ٣٢٨ ـ ٣٣٠ ص ص ٣٣١ ـ ٣٣٧ ص ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩ ص ص ٣٤١ ـ ٣٤٣ ص ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ ص ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠ ص ص٣٥٣ ـ ٣٥٤ ص ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥ ومن ابن باجة ص ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣ ص ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤ ومن ابن خلدون ص ص ٤١١ ـ ٤١٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٨٨ أنظر أيضا ترجمتنا لسنج : تربية الجنس البشرى وأعمال لاهوتية أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) المصدر السابق ص ص ٤٢٣ ـ ٤٣٤.

أما "مذهب الذرة عند المسلمين" لبينيس فقد تعرف عليه العالم الجليل وهو طالب في باريس في ١٩٣٨ . وأعجب بدقته وموضوعه من أجل معرفة التمايز بين الفكر الإسلامي والفكر اليوناني أو الهندى(١). ويتناول أهم شخصيتين : الرازى الطبيب وناصر خسرو. ولم تنشر الترجمة إلا بعد عودته إلى مصر. فالأستاذ عالم منذ أن كان طالبا، صاحب قضية ومشروع. لم يلتفت إلى زخرف الحياة فى باريس بل كانت مصر حاضرة أمامه كما كان الطهطاوى من قبل وهو يترجم"الشرطة"الفرنسية ويكتب "تخليص الابريز". ونظرا لصعوبة الموضوعات والمصطلحات الفلسفية فقد تجاوز الترجمة الحرفية إلى الترجمة المعنوية كما فعل حنين بن إسحق فى مرحلته الثانية من أجل دقة المعنى والتعبير عنه بأسلوب عربى رصين وكأنه تأليف وليس ترجمة(٢). وقام الأستاذ بشرح المعنى فى تعليقاته المستفيضة كالعادة لمساعدة القارئ على الفهم والمقارنة. ويحيل إلى النصوص المترجمة فى فقرات أخرى سابقة أو لاحقة تأكيداً على وحدة الفكر، ومما يدل على الاحاطة والعلم الكلي بالموضوع. فالكل سابق على الجزء، والفهم مقدم على النقل(٣) . ويتم تصحيح الأحكام المتضمنة فى النص المترجم أو تعديلها أو تخفيفها بحيث تبدو أكثر مطابقة للمادة العلمية. فالتقدم عن الأشعرى غير ظاهر لأن لفظ يتفرق لا يدل على فعل إيجابى من ناحية الجزء، ولا يدل على أكثر من معنى الانقسام(٤). وكثيرا ما يعوز المستشرق الدليل على حكمه لأنه يتبع رواية القدماء دون تدليل عليها. ومن ثم ينقص المستشرق نقد النصوص أولا. وهنا يبدو المترجم أكثر نقدا للنصوص من المؤلف الذى يزهو بأنه ينتمى إلى حضارة نقدية أكثر مما تنتمى إليها المادة العلمية المدروسة. ويقارن المترجم بين نتائج المستشرقين، ويبين إختلافاتها وتناقضها أحيانا(٥).

ويراجع المترجم النصوص التى يوردها المؤلف فى المكتبات العامة فى العواصم الأوربية(٦). ويترجم كل الهوامش المستفيضة فى النص الأصلى، علما بعلم. ولا يضيف عليها إلا ما قد لزم. على عكس "دى بور" الذى خلا نصُّهُ تقريبا

---

(١) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادى أبو ريدة، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦.

(٢) "لم أتقيد هنا بحرفية الترجمة لابراز وجه الشبه بين النظام والغزالى"، المصدر السابق ص١٦.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٧ ص ١٤٢ ص ٣٢١ س ٥ راجع ملاحظة بينيس على هذا فيما تقدم من الكتاب ص ٩، ص ١٣٥.

(٤) المصدر السابق ص ١٣٩.

(٥) راجع ما يقوله بينيس فى كتابه ص ١٤ هامش ٤ "وبعض ما يذكره صاحب هذا المقال لا يمكن تبريره تماما من ناحية النصوص" (المترجم) ، المصدر السابق ص١٤٢.

(٦) "كما استطعت وأنا فى باريس مراجعة نصوصه التى لا تحصى فى مخطوطتها الكثيرة التى رجع إليها المؤلف. ولم يكن هذا على بالأمر اليسير"، المصدر السابق ص ط.

من الهوامش الأصلية عن مصادره. وأحيانا يكتفى المترجم بالتعليقات المسهبة للمؤلف دون الوقوع فى تعالم عربى على التعالم الاستشراقى. ولكنه يراجع النص الأصلى، ويعيد دراسته، ويستوضح ما غمض منه(١). كما أن المترجم يبدو أكثر دقة من المؤلف، ويراجع المفاهيم العربية على ما يقابلها فى اليونانية(٢). ويحيل إلى مراجع إضافية، ويشير إليها سواء الكتب أو المقالات فى المجلات العلمية(٣). كما يحيل إلى المخطوطات، ويراجع ويكتشف نسبتها صحيحة أو خاطئة(٤). فالمترجم يراجع كل شئ فى النص المترجم، النص وشواهده. ثم يضيف مراجع جديدة حتى يبدو النص مستوفيا فى إحالاته(٥) . بل إن المترجم يضيف نصا جديدا فى الموضوع لمستشرق آخر هو بريتزل، ويلحقه بالكتاب إستيفاء للموضوع. فالمترجم واسع الاطلاع، ويتحمل مسئولية الكشف العلمى حتى بعد وفاة المؤلف الأول(٦). يعلق عليه، وينقد قراءاته للنصوص، ويقدم قراءات أخرى أفضل(٧). وبالرغم من سيادة المنهج التاريخى ومنهج الأثر والتأثر بين الفكر الإسلامى ومذاهب الهنود واليونان والحرانيين إلا أن المترجم كان على نفس مستوى التخصص الدقيق للمؤلف إن لم يبزّه فى العربية والموضوعية والتخلى عن الهوى وإصدار الأحكام العلمية الدقيقة المطابقة(٨).

وفى آخر الكتاب يظهر التواضع فى الاقتصاد فى الفهارس والكشافات التحليلية وليس فقط اختصارا للورق وتخفيضا للتكاليف أثناء الحرب. وعلى الجيل القادم من الطلاب إستئناف الدراسة. فالفلسفة مشروع مشترك. الأستاذ يبدأ، والطالب يستأنف. ودون إدعاء بمعرفة اللغة السنسكريتية يكتب المترجم أسماء الأنبياء والمؤلفين الهنود والمراجع الهندية بالحروف الافرنجية على الطريقة

---

(١) المصدر السابق ص١٣٣.

(٢) "هذان المعنيان مرتبطان لأن الكون بمعنى الحدوث والوجود لا يكون إلا على نحو من أنحاء معينة هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وهذه تسمى عند المتكلمين الأكوان الأربعة. أما موازاة الكون للفظين اليونانيين فهى غير دقيقة"، المصدر السابق ص ١٣٥.

(٣) ظهر هذا المقال ضمن مجموعة Die Antike الألمانية فى المجلد الرابع سنة ١٩٢٨ ص ٢٢٦ وما بعدها، المصدر السابق ص١٤٤.

(٤)"كان محل هذه الآيات بياض فى الاصل، وقد عثرت على فصل عنوانه "فى بيان النفس" فى آخر مخطوط رقم ٦٩٦ بمكتبة الاسكوريال. والغالب أنه كتاب" الفوز الأصغر" لابن مسكويه، وهو حكاية عن مذاهب الحرانيين. ومنه أكتملت هذه الآيات" ،المصدر السابق ص ٦٣.

(٥) تتم الإحالة إلى المقالات، المصدر السابق ص ١٦٤ وإلى الانتصار ، المصدر السابق ص١٢.

(٦) "هنا ينتهى كتاب الدكتور بينيس. وقد أشار فى أثناء كتابه مرات كثيرة إلى بحث فى الجوهر الفرد عند أوائل المتكلمين للعلامة الألمانى المرحوم أوتوبريتزل. وقد رأيت إكمالا للنفع أن الحق بهذا الكتاب ترجمة مقال الأستاذ بريتزل. وهكذا يكون بين يدى القارئ أحدث ما كتبه المستشرقون فى الموضوع"، المصدر السابق ص١٣ المقال المذكور ص ١٣١ ـ ١٤٧.

(٧) هنا يقترح بريتزل لهذا النص قراءة غير وجيهة، المصدر السابق ص ١٣٤.

(٨) أنظر نقدنا لمناهج المستشرقين فى كتابنا "التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم"، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ص ٧٥ ـ ١٠٨.

الألمانية(١). ويضيف لوحة تاريخية ترتب أسماء المؤلفين طبقا لتواريخ حياتهم بتاريخ الميلاد والوفاة الهجرى والميلادى من أجل تربية الوعى التاريخى لتطور الفكر الإسلامى إبتداء من جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) وأوائل المعتزلة حتى صدر الدين الشيرازى وشرحه لابن سينا (ت١٠٥٠)(٢). ويلحق بالكتاب خاتمة بالمراجع والأبحاث الأجنبية العامة التى ذكرت باختصار أو بالعربية فقط(٣). ولا يضع ثبتا بمؤلفاته فى آخر صفحة من كتبه المترجمة أو المحققة أو المؤلفة كما يفعل الكثير منا بين الترجمة والتحقيق والدراسة، ما طبع وما تحت الطبع، ما نفد ومالازال بالأسواق، ما نال جائزة ومالم يسمع عنه أحد طلبا للدعاية وحرصا على التسويق. كان المترجم عفيفا فى العلم. متواضعا فى رؤيته لنفسه.

أمّا الكتاب الثالث "الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام" لآدم متز فإنه كتاب شامل فى الحضارة الإسلامية وليس فقط فى علم بعينه مثل الفلسفة أو الكلام(٤). واختيار كتاب عن العصر الذهبى أو عصر النهضة الأول فى الإسلام له دلالته. إذ يكشف عن رغبة عند المترجم فى تأصيل النهضة الحالية. فقد كان من جماعة تنويرية مع أحمد أمين وطه حسين، مركزها لجنة التأليف والترجمة والنشر. وقد تم التعاون فى نشر الكتاب مع بعض الهيئات العربية مثل بيت المغرب الذى نشر كتبا قيمة فى الموضوع(٥). لم يترجم أصول الفقه أو التصوف ربما لأنهما علمان داخليان يتم فيهما التأليف أكثر من الترجمة، وربما لأن المترجم متكلم فيلسوف بطبعه أكثر منه أصوليا صوفيا فى فكره، وإن كان صوفيا فى مزاجه وتكوينه الأولى. انتدبه أحمد أمين لهذا العمل لما يمتاز به من صبر وطيبة نفس وخدمة للعلم وقدرة على الاتصال بالمصادر الأصلية والسفر إلى مكتبات العالم لمراجعة أصول الكتاب فى مظانه الأولى(٦). وقد عبر عن ذلك المترجم فى مقدمته للطبعة الأولى بعد أن يبدأ بالبسملة والحمدلة كالعادة من أجل

---

(١) المصدر السابق ص ط ص ١٦٥.

(٢) المصدر السابق ص ص ١٦٧ - ١٦٩.

(٣) المصدر السابق ص ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٤) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام : الطبعة الأولى ١٩٤٠ الطبعة الثانية ١٩٤٧.

(٥) المصدر السابق ص ٥.

(٦) وعرفت أن كتابنا هذا يتطلب من مترجمه صبراً من جنس صبر المؤلف.. فتقبل الأستاذ أبو ريدة القيام بهذا الجهد كله بنفس طيبة تحب العلم وتصبر على الجهد وتستلذ العناء فى سبيل علم تنشره أو خير تقدمه. وليس يعلم مقدار ما عانى فى ذلك الا الله ومن شاهده أثناء ترجمته وبحثه. وكان من حسن حظه وحظ الكتاب وحظ القراء أن أرسل إلى بعثة فى فرنسا فأتاحت له هذه البعثة فرصة طيبة للاطلاع على المصادر فى المكاتب الفرنسية، ومكنت له من أن يسافر إلى برلين، ويتصل بهولندا ليقوم بترجمة هذه المصادر كلها. فله الشكر الجزيل على ما عانى وعلى ما قدم لقراء العربية من خير. ولبيت المغرب الشكر على ما أنفق وعلى ما اتجه إليه من خدمة العلم "من مقدمة أحمد أمين، المصدر السابق ص د.

وضع الترجمة فى سياقها الثقافى والحضارى الجديد. والمترجم يعرف المؤلفين الذين يترجم لهم شخصياً. الترجمة إذن علاقة حية بين عالمين، حوار متبادل بين ثقافتين. وهى عمل شاق لأنها نقل نص من ثقافة إلى ثقافة أخرى بل إنتاجه فيها بحيث يصبح أكثر دلالة وأثرا. تهيب المترجم أولا وعانى منها ثانيا. فهى إعادة تأليف لنص وليست إيجاد نص مواز بحروف عربية تتم فى أشهر ثم حساب الأسطر والكلمات لأخذ الأجر ودفع الحساب كما نفعل هذه الأيام.

واختار المترجم نصا إستشراقيا متعاطفا مع الحضارة الإسلامية ليبين عدل بعض المستشرقين وإنصافهم. فقد اختار المؤلف عصر النهضة الإسلامية الأول وقارنه بعصر النهضة الاوربى إعتمادا على المدرسة التاريخية عند بوركهارت. بل إن التسمية تدل على هذا التشابه "عصر النهضة فى الإسلام" وكأننا سبقنا أوربا بخمسمائة عام، من القرن الحادى عشر حتى القرن السادس عشر(١). وقد قامت حضارة أوربا فى عصر النهضة على إحياء الحضارة القديمة. واقترنت بميلاد القوميات وتجزؤ الدولة الواحدة، دعامة العصر الوسيط فى أوربا. وقد حدث نفس الشئ فى عصر النهضة فى الإسلام. العودة إلى الثقافات القديمة وضعف دولة الخلافة وأستقلال الأمصار. وقد امتاز المؤلف بالعدل والنزاهة والخلو من التعصب واستبعاد بعض الطباع الشاذة من العرب وإرجاعها إلى ظروف تاريخية، والاعتراف بحسن معاملة العرب لغيرهم بفضل عدالة النظم الإسلامية. كما عقد عدة مقارنات متزنة خالية من المبالغة. وهى سمات يشارك فيها المترجم المؤلف، قرأها المترجم فى المؤلف. وجدها فى نفسه أولا وعند غيره ثانيا(٢). ولا يكتفى المترجم فى الطبعة الثانية بأن يعيد الترجمة الأولى وقد انقضى عليها سبع سنوات بل يصححها، ويراجع أصولها العربية بما فى ذلك المخطوطات ويصحح بعض أخطائها، ويزيد من تعليقاتها دون إكثار أو تعالم. فإعادة قراءة الترجمة لذة ومتعة، ذكريات عناء، يعمل المترجم بقلبه وعقله، ويبغى الكمال. يوسع بعض النصوص، ويبين مناسبتها كي تكون مفهومة للقارئ العربى. ويعبر عن الحاجة إلى وضع فهرس كبير لأسماء الأعلام كاملة. ويوجه رسالة إلى القارئ للاستمرار فى تحمل المسؤولية حتى يتم النفع للجميع(٣).

ويقوم المترجم بتحديث المادة العلمية للمؤلف. فبين النص الأول والترجمة ما يقرب من ثلاثين عاما (١٩٠٧ ــ ١٩٤٠)، تغيرت فيها الظروف التاريخية والاجتماعية للعالم الإسلامى، فقد ألغيت الخلافة فى ١٩٢٤. وكتب الكتاب قبل

---

(١) المصدر السابق ص هـ.
(٢) المصدر السابق ص.و.
(٣) المصدر السابق ص.ز.

١٩١٧، وظهرت الترجمة فى طبعتها الأولى فى ١٩٤٠، والثانية فى ١٩٤٧، وتغير سكان مصر من ١٢ مليونا فى ١٩٠٧ إلى ١٨ مليونا فى ١٩٤٧(١). وتغيرت معانى الألفاظ بالنسبة إلى العصور. فلفظ الأستاذ اليوم يطلق على المدرس بوجه عام وعلى المثقف أيضا وإن كان العامة يطلقونه على الشيخ(٢). كما يقوم بتوضيح قصد المؤلف بالنسبة للمقارنات. فحركة الوحدة الألمانية فى القرن التاسع عشر كان غرضها الوحدة. واقتصرت على بعض الألمان دون البعض الذين اعتبروا أجانب على عكس انقسام الدولة الإسلامية، وينطبق ذلك على القرن التاسع عشر وحده. أما فى القرن العشرين فقد ضم هتلر الألمان كلهم على أساس الجنس واللغة مما أدى إلى النازية والحرب. كما يشرح قصد المؤلف فيما يتعلق بتنصيب على أو بقدرة أهل الدين على الثورة والإصلاح الإدارى(٣).

وقد أضاف المترجم حوالى ثلاثة وأربعين تعليقا غير الإضافات التى بين قوسين لإكمال بعض المعلومات عن الطبقات وأسماء الأعلام. تكثر التعليقات فى علم الكلام والفلسفة وتقل فى غيرهما. وتنقسم هذه التعليقات في مجموعتين: الأولى خاصة بإكمال المعلومات والمراجع. فهناك نقص فى المعلومات فيما يتعلق بالمواريث، وأخذ تركة ما لا وارث له لبيت المال. إذ لم يتعرض المؤلف لتركة المسلم الذى يموت ولا يكون له وارث ولا رحم. كما أن الجزية لم تكن تؤخذ من جميع أهل الذمة. وإذا ذكر المؤلف أن الأشعري كان معتزليا طبقا لابن الجوزى فيورد المترجم عبارة ابن الجوزي كاملة، أن الأشعرى ظل على مذهب المعتزلة زمانا طويلا "أربعون سنة" وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس(٤). كما يكمل المترجم معلومات القارئ بالنسبة للتاريخ الرومانى الغربى والفرق بين Cujus regio.Cujus religio ، واتفاق الأمراء الألمان والامبراطور آخر القرن السادس عشر على أن يكون لكل أمير الحق فى أن يفرض على إمارته المذهب الذى يراه. ويكمل المعلومات بإعطاء أمثلة جديدة(٥). كما يجدد مراجع المؤلف لأن "التمهيد" للباقلانى الذى نشره المترجم لم يكن معروفا للمؤلف وقت كتابة كتابه. ويكمل الناقص منها مثل "مقدمة "ابن خلدون" لإكمال ما كتبه المؤلف عن الفقه. ويزيد معلومات عن الطبعات العربية وأجزائه وسنوات نشرها مثل كتاب "التقريب". ويراجع كلام المؤلف بالرجوع إلى مصادره والتحقق منها فعلا. يجد أحيانا ما

---

(١) المصدر السابق ص ٤٠ ص ٥١.

(٢) المصدر السابق ص٢٢.

(٣) المصدر السابق ص٣ ص ٨٧ ص١٠٨.

(٤) المصدر السابق ص٤٦ ص٥١ ص٢٨٧.

(٥) المصدر السابق ص ٧٩ ص٢٩٩ ص٣٠٤.

يورده المؤلف، ويحيل إلى مراجع أخرى، ويشير إلى النص مطبوعا أو مخطوطا ومكان اقتباسه واستبعاد ما ليس فى النص(١).

والثانية خاصة بتصحيح معلومات المؤلف وأحكامه وفهمه وأخطائه، فوزير التنفيذ لا يباشر الحكم، ولا يقلد العمال، ولا يدير الجيش على عكس وزير التفويض. كما أن الاشتغال بالفلسفة شمل كثيرين غير الجاحظ والنظام(٢) . كما يتم تصحيح أحكام المؤلف الخاصة بعلم الكلام، فقد استقل هذا العلم بذاته فى القرن الثالث. وإذا كان المؤلف يرى أن قراءات ابن شنبوذ لا خطر منها فإنها عند المترجم تحريف للقرآن عن معانيه الظاهرة المنقولة. كما أن إنكار القياس عند الظاهرية وحدها. كما يعيب المترجم على المؤلف أنه يعتمد على جزء ليقيم عليه قاعدة فى كثير من صفحات كتابه مما يجعله مضطربا فى استنتاجاته(٣). ويصحح المترجم فهم المؤلف لكلمة قارورة أنها صندوق، وقراءته لنصوص يسيء تفسيرها من أجل التعارض بين المعرفة والعلم. كما يصحح أخطاء المؤلف فى نسبة الكتب إلى غير أصحابها عن طريق العودة إلى الأصول العربية. كما يعترض على تدخل مزاج المؤلف فى الأحكام الموضوعية مثل التعبير عن عدم إعجابه بتشبيه الدمع بالإيقاع الموسيقى(٤).

والكتاب الرابع والأخير هو "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية" لفلهاوزن. وهى ترجمة معنوية غير حرفية للعنوان الألمانى الحرفى "الدولة العربية وسقوطها"(٥). والمؤلف هو ناقد العهد القديم المشهور، المفكر المتحرر العقلانى، الناقد العلمى التاريخى للكتب المقدسة والذى انتهى إلى أن العهد القديم تنقصه الوحدة والانسجام فكرا وأسلوبا، ولا ينسب إلى أصحابه. ليس وحيا بل من صنع الناس. يرجع هنا إلى المصادر العربية دون تعصب، ويقرأ النصوص القديمة، ويعتمد أيضا على المراجع البيزنطية والسريانية. يتمسك بروح العلم، ويلجأ إلى الواقع(٦). ويقدم المترجم للكتاب بالبسملات والحمدلات كالعادة من أجل وضع النص فى إطار الثقافة الإسلامية. ويستحسن اختيار فترة الحكم الأموي العربى، فترة نشأة الدولة والتعامل مع الأمم المغلوبة. كما يثني على المؤلف واعتماده على المراجع العربية، وفهم النصوص فهما إجماليا، والتعبير بعبارات

---

(١) المصـــدر الســـابق ص ص ١٨١ ـــ ٢٨٢ ص ١٩٣ ص٣٠٢ ص٣١٣ ص٢٥٣ ص٨٣ ص١٠٧ ص١٢٣ ص٥ ص٣١٥ ص٣٤٩ ص٣٤٨ ص٣٢٨.

(٢) المصدر السابق ص٦٩ ص ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ ص ٢٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٢٦٦ ص ٢٧٤ ص ٢٩٤ ص ٢٩٤.

(٤) المصدر السابق ٢٦٧ ص ١٣٥ ص١٧٥ ص٣٤٩.

(٥) Das Arabische Reich und sein Sturz

(٦) المصدر السابق ، كلمة عن مؤلف الكتاب ص ص : ح ـ و.

موجزة دقيقة(١). والترجمة العربية أفضل من الترجمة الإنجليزية، وأفضل من ترجمة عربية أخرى ظهرت فى سوريا عن الإنجليزية. فالترجمة من الأصل الألمانى أكثر علمية ودقة من الترجمة عن ترجمة. كما يقوم المترجم بترجمة النصوص اللاتينية واليونانية إلى العربية.

وتضم الترجمة حوالى أربعمائة وخمسين تعليقا. وقد يطول التعليق فى الهامش حتى يبلغ صفحة بأكملها، مدعما بالنصوص، وكأنه مراجعة وإعادة دراسة لنفس الموضوع(٢). ويمكن تصنيف تعليقات المترجم إلى مجموعات ثلاث. الأولى إيراد النصوص التى لم يشر إليها المؤلف، وذكر المراجع الاستشراقية التى يعتمد عليها المؤلف، والإحالة إلى باقي مؤلفاته من أجل وحدة الموضوع، وإكمال النص وعدم بتره من أجل صحة الفهم، ووضع أفكار المؤلف فى سياقها، وتوسيع الترجمة بإضافة نصوص أخرى مطابقة، وإكمال المعلومات والمراجع بالنصوص أو الاعتراف بعدم وجود نصوص يحال إليها لتدعيم أفكار المؤلف ونقد الروايات القديمة التى يعتمد عليها المؤلف الذى ينتسب إلى حضارة النقد، والمقارنة بين الروايات من أجل دقة الفهم، وتخريج النصوص، وبيان غياب المراجع عند المؤلف. والثانية شرح نص المؤلف مع بعض الزيادة فى الأسلوب لتخفيف التركيز، وتحويل الأسلوب العلمى إلى أسلوب أدبى، ومساعدة القارئ فى إجلاء الغموض، وبيان ما يقصده، وترجمة النصوص اليونانية واللاتينية. والثالثة تصحيح بعض أحكام المؤلف والتخفيف من أهوائه، وتحويله من الاسراف والمبالغة فى الأحكام إلى التوسط والاعتدال. ويشمل التصحيح فهم معانى الكلمات وشرحها، وتقديم موضوعات للقارئ العربى، ومراجعة دقة فهم النصوص، ورفع خلط المؤلف فى فهم الروايات، وإكمال النص وعدم ابتساره من أجل تصحيح الفهم، وتصحيح فهمه للوثائق، وتصحيح معلوماته، والتعليق على رأي المؤلف الذى لا دليل عليه، أو إيجاد الأدلة بالنصوص على فكرة يستهجنها المؤلف. وباختصار، المترجم هنا مؤلف ثان بل مؤلف أول، أستاذ يراجع تمرينات التلميذ.

ثالثاً : التحقيقات

وقد قام العالم الجليل بأربعة تحقيقات مازالت نصوصها مقروءة ولا غنى عنها حتى الآن. وهى "رسائل الكندى"، "التمهيد" للباقلانى، "ديوان الأصول" للنيسابورى، و"ثمرة الحكمة" لابن الهيثم (٣). يهدف التحقيق إلى التعرف على

---

(١) المصدر السابق، كلمة المترجم ص ص : ز - ص.

(٢) إتبعنا هذه الطريقة أسوة بابن رشد فى "تفسير ما بعد الطبيعة" فى ترجمتنا لكتاب لسنج "تربية الجنس البشرى"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) أ - الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، رسائل الكندى الطبيعية ، جزءان ، دار الفكر العربى، القاهرة.=

النصوص الأساسية فى الفلسفة الإسلامية حتى لا تصدر الأحكام عليها عن هوى أو تعصب أو جهل، طبقا لمدرسة مصطفى عبد الرازق أستاذ العالم الجليل فى "التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الإسلام" إعتمادا على النصوص من أجل أن يتعرف الطالب على مادته العلمية الأولى قبل أن يقرأها له مستشرق أو دارس غيره. وكالعادة يعقد المحقق مقدمة طويلة للنص ومؤلفه ومنهج تحقيقه والهدف منه.

وقسم رسائل الكندى إلى جزئين: فلسفية وطبيعية. وقدم لها بمقدمة طويلة عن حياة الكندى ومؤلفاته. كما قدم لكل رسالة يشرحها ويلخصها ويبين أقسامها ويحلل مضمونها. تتضمن كل صفحة من الرسائل حوالي عشرة تعليقات لضبط القراءات وترجيح أفضلها، والعودة إلى الأصول اليونانية، والإحالة إلى المصادر العربية القديمة، وتعريف المفهوم فلسفيا فى ذاته وبالإحالة إلى مجموع رسائل الكندى، تفسير الكندى بالكندى، أو وضعه فى إطار علم الكلام، وهو الميدان الذى تخرج هذه الرسائل منه وتصب فيه. وبالرغم من نشر بعض رسائل أخرى للكندى متفرقة من علماء وباحثين آخرين إلا أن رسائل الكندى الفلسفية والطبيعية اقترنت باسم العالم الجليل، ولا يكاد يذكر أحدهما إلا ويذكر الآخر(١).

أما كتاب "التمهيد" للباقلانى فقد عقد له أيضاً مقدمة طويلة تبدأ كالعادة بالبسملة والحمدلة لبيان البيئة الثقافية الإسلامية التى يحقق فيها النص.وتبين أهمية علم الكلام ومؤلفاته في الرد على المخالفين، وموضع "التمهيد" ضمن سلسلة الكتب الكبرى التى تبين تطور علم الكلام، وتبرز المشاكل الأساسية الخلافية فيه. وتعرض المقدمة حياة المؤلف ثم إلحاق ترجمة للباقلانى إضافية من كتاب "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الامام مالك" للقاضى عياض بن موسى اليحصبى السبتي. كما تعرض مذهب الأشعرى وتطوره ودور الباقلانى وآراءه فيه. ومكانة "التمهيد" ضمن باقى مؤلفات الباقلانى مثل "الاستشهاد فى الرد على أهل الجحد والعناد"، "أصول الفقه"، "إكفار المتأولين"، "مناقب الأئمة". ويعرض المحقق منهجه فى التحقيق، إختيار النسخة الأم، أقدم النسخ، وصف باقى النسخ، تحليل ما وجد من تاريخ الباقلانى فى الصفحة الأولى، تحليل الصفحة الأخيرة، ملكيتها وخطها وتاريخها، وكيف تم اختيار العنوان، وتقسيم الكتاب وعناوينه،

ب ـ الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة تأليف الامام أبى بكر عمر بن الطيب بن الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضيرى المدير المساعد للبحوث والثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف، محمد عبد الهادي أبو ريدة مدرس الفلسفة، كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، دار الفكر العربى، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧.

(١) نشر العالم الجليل مقدمة رسائل الكندى الفلسفية فى طبعة مستقلة بعنوان "الكندى وفلسفته" دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٥٠، ومهدى "إلى روح أستاذى المحبوب طيب الذكر الأستاذ الأكبر المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق".

ووضعها بين مضلعين ثم وضع فهرس للكتاب، أبوابا وفصولا متسقة، ووضع احتمال وجود خرم فى المخطوط نظرا لغياب نص فى "التعديل والتجوير" كما أعلن الباقلانى فى المقدمة، وأخيرا بعض الملاحظات والتعليقات على النص(١). وتدل التعليقات فى الهوامش على تحقيق هذا المنهج بذكر الخلافات بين المخطوطات، والقراءات المختلفة، وتصحيح اللغة، ووضع هوامش المخطوط فى هوامش التحقيق، وتصحيح النص طبقا للمعنى، وتصحيحها طبقاً لنصوص الباقلاني عن اللاحقين مثل ابن القيم وابن تيمية، وتخريج الآيات. كما تشمل التعليقات شرح معانى الألفاظ وبيان مقصودها مثل الطينة أي الهيولي، والتعريف بالفرق المسيحية ونصوصها، وشكر الأبوين قنواتى ودي بوركي على مساعدتهما فى ذلك.

والنص الثالث هو "ديوان الأصول" للنيسابورى من تراث المعتزلة فى التوحيد. وتبدأ مقدمة المحقق بالبسملات كالعادة، وكيف عثر على المخطوط فى المكتبة المتوكلية بصنعاء، وضبط النص نحوا وهجاء دون تكلف أو فضول، وتقسيم النص إلى فقرات مرقمة، وتصحيح المخطوط على مخطوطات إعتزالية أخرى مع الصبر فى القراءة والفهم نظرا لدقة المسائل وأهمية الموضوع(٢). وتنتهى المقدمة بالدعوة للنفع بالعلم وبشكر المتعاونين عامة وخاصة(٣). وقد استطاع المحقق أن يحل أهم مشكلتين فى هذا النص : الأولى من هو مؤلفه؟ والثانية: كيف يمكن إكمال الخرم فى أوله؟ وقد انتهى إلى التعرف على شخصية مؤلفه بعد وضع عدة فروض أخرى مثل الشيخ أبى على بن خلاد ثم تركه لأنه من الطبقة العاشرة، ثم التحقق من صدق الفرض الأول نظرا للتشابه بين كتاب "المسائل" لأبي رشيد النيسابورى وكتاب "ديوان الأصول" فى العبارات والتقسيمات والتعريفات والأفكار والأدلة، وبالإضافة إلى مقارنة فصلين من كل من الكتابين مما يؤكد أن التشابه بينهما ليس مصادفة بل من تأليف شخص واحد. ويذكر نصوصا أخرى من كتابات معاصريه لإثبات نوعية كتابات المدرسة، دليلاً خارجيا بالإضافة إلى الدليل الداخلى. والمشكلة الثانية إكمال الجزء المفقود. فبعد إثبات المؤلف بدأ التركيز على النص نفسه وتحليله أسلوبيا ومضمونيا إعتمادا على طبقات المعتزلة خاصة الطبقة الثانية عشرة. فالمخطوط مخروم من أوله ومن آخره، وأكمله المحقق إجتهادا، بالقدرة على إكمال النص الغائب بمعرفة روح النص الحاضر. تفحص المحقق شخصية

---

(١) المصدر السابق ص ص ١ ـ ٣١.

النص الصوفى، الغزالى نموذجاً، فى ظروف الغربة فى أقصى الشرق، هذا الصقع البعيد، وما يعنى ذلك من قلة المراجع، وضرورة البحوث الجزئية التى تقتضيها الظروف فى هذا الموضوع أو ذاك، ورغبة الباحث بعد ذلك فى جمع هذه الدرسات كلها فى كتاب واحد، به وحد الرؤية أو وحدة المنهج على حساب وحدة الوضوع(١).

الباب الثالث كله "تحويل مفهوم النص ووظيفته" خارج عن موضوع النص فى علوم القرآن، وأدخل فى موقف الصوفية من النص، الغزالى نموذجاً. معرفة الله، وطريق السلوك إلى الله، وتعريف الحال عند الوصول، والثواب والعقاب، كلها أدخل فى موضوعات التصوف الصرف، وليس فى موضوع النص (٢). وكذلك كان تصنيف العلوم خارج موضوع النص (٣). ويصعب تعميم نموذج الغزالى على التصوف كله، أو على موقف الصوفية من النص القرآنى. كما يصعب الحكم على الغزالى إجمالاً فى موقفه من النص من خلال الغزالى صوفياً. فالغزالى هو صاحب "المستصفى فى علم أصول الفقه" كذلك. وله فى النص موقف الأصولى الذى لا يبعد كثيرا عن مفهوم النص فى علوم القرآن، خصوصاً فيما يتعلق بمنطق الألفاظ والمبادئ اللغوية. و"المستصفى" آخر ما كتب الغزالى بعد "جواهر القرآن" و"إحياء علوم الدين" و"المنقذ من الضلال". وكان له أبلغ الأثر على ابن رشد الفقيه حتى شرحه ابن رشد. كما أن البندين السادس والسابع فى هذا الباب عن المجاز والحقيقة، والظاهر والباطن أدخل فى المبادئ اللغوية فى علم أصول الفقه، وأقرب إلى الفصل الرابع من الباب الثانى "آليات النص" عن العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد(٤).

ويبدأ الكتاب بمقدمة تبين ظروف التأليف ومناسبته، والشكر الواجب لمن يستحقه (٤ صفحات)، ثم بتمهيد عن "الخطاب الدينى والمنهج العلمى" يكشف عن موقف المؤلف النظرى ورؤيته للعلم والمواطنة، ولدور العالم والمواطن (٢٣صفحة). ولكنه يخلو من خاتمة يجمل فيها الباحث أهم النتائج العامة للبحث، ويراجعها على مقدماته النظرية الأولى لمعرفة إلى أى حد تتفق معها وتخرج منها، أو فى حجمها وأهميتها.

كما تبدو الجداول الأخيرة (١٣ صفحة) مستمدة من الغزالى من حيث هى مادة وإن لم تكن كذلك فى صياغتها. وهى ثلاثة أنواع: الأول تصنيف آيات كل

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٤-٢٩٥

(٣) المصدر السابق ص ٢٩٧-٣٠٣

(٤) المصدر السابق ص ٣١٣-٣١٩ ص ٣١٩-٣٢٥

سورة طبقاً لنوعين : الآيات الجواهر والآيات الدرر (٩ صفحات)، ثم عقد نسب رياضية عامة بينها (١٥١٨ آية) وبين مجموع آيات القرآن (٦٢٦٦ آية) وهى ٢٤,٢٢٥٪، الآيات الجواهر منها ١٢,٣٣٨٪، والآيات الدرر ١١,٧٧٧٪، وتوجد فى ٩٨ سورة من ١١٤ هى مجموع سور القرآن، ومن ثم تكون نسبتها ٨٥,٩٦٪. والثانى رسوم بيانية لمنحنيات ثلاث سور بالنسبة لمضمونها : منحنى سورة الفاتحة فى علاقتها بعلوم القرآن، ومنحنى سورة الإخلاص فى علاقتها بمعرفة الذات، ومنحنى آية الكرسى فى علاقتها بعلم معرفة الله (٣ صفحات). والثالث جدول واحد يشمل قسمة علوم اللباب إلى الطبقة السفلى والطبقة العليا، وقسمة الطبقة السفلى إلى أحوال السالكين والتائبين (قصص القرآن)، ومحاجة الكفار ومجادلتهم (علم الكلام)، وتعريف عمارة منازل الطريق (علم الفقه). ثم قسمة الطبقة العليا إلى معرفة الله، وطريقة السلوك إلى الله (الطريق المستقيم)، وتعريف الحال عند الوصول (الثواب والعقاب)، ثم قسمة قصص القرآن إلى قصص الأنبياء وقصص الكفار، وعلم الكلام إلى الرد على ذكر الله بما لا يليق، والرد على ذكر الرسول بما لا يليق، والرد على إنكار اليوم الآخر، ثم قسمة معرفة الله إلى معرفة الذات، ومعرفة الصفات،ومعرفة الأفعال، ثم قسمة معرفة الله إلى معرفة الذات، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال. ثم قسمة معرفة الأفعال إلى عالم الغيب والملكوت، وعالم الحس والشهادة. أما علوم القشر والصدف فإنها أقل تفريعاً من علوم اللباب. إذ تنقسم مرة واحدة إلى خمسة علوم : علم مخارج الحروف (الأصوات)، وعلم اللغة (الألفاظ)، وعلم النحو (الأعراب)، وعلم القراءات (وجوه الإعراب)، وعلم التفسير (الظاهر). وكل ذلك مادة غنية لو تم تفصيلها وتحويلها إلى بنى النص فى الشعور وفى الكون كما يفعل الصوفية عموماً، والشيعة خصوصاً، والباطنية على وجه أخص. وهى مادة لا تدخل فى متن الكتاب شرحاً وتفصيلاً، كما أنها خارجة عن علوم القرآن. والكتاب الرئيسى الذى استمد منه الباحث المادة "جواهر القرآن" للغزالى ليس مؤلفاً فى علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحى، بل هو يصور موقف الصوفية من النص القرآنى، ومن ثم كان أدخل فى علوم التصوف.

إن بنية الكتاب على هذا النحو، من بابين فى الموضوع وباب ثالث خارج الموضوع ينقصها باب أول تمهيدى عن "مفهوم النص" فى العلوم الإسلامية، مادام قد تم الخروج من علوم القرآن فى البابين الأول والثانى إلى علوم التصوف فى الباب الثالث. وقد ينقسم هذا الباب التمهيدى الأولى أيضاً إلى خمسة فصول. يعرض فصل أول منها للموضوع أولاً من منظور كلى وشامل. فإذا كانت الحضارة الإسلامية حضارة نص، كما يقول المؤلف فى التمهيد ، مثلها فى ذلك مثل الحضارة اليهودية، وليست حضارة طبيعية مثل الحضارة الأوربية فى

العصور الحديثة، فإنه من المفيد بيان ذلك فى رؤية كلية أولى عن "مفهوم النص" فى التراث الإسلامى(١). ويعرض فصل ثان لمفهوم النص فى العلوم العقلية النقلية الأربعة، في علم الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، لمعرفة كيف إستطاعت العلوم المختلفة تقديم مفاهيم متباينة للنص : النص العقائدى فى الكلام، والنص الفلسفي في الفلسفة، والنص التشريعي في الأصول، والنص الروحى فى التصوف. ويبدو أن الباب الثالث والأخير "تحويل مفهوم النص ووظيفته" كان يقوم بهذا الدور نظراً لأنه يتناول النص الصوفى، الغزالي نموذجاً، ثم باختصار شديد فى صفحتين موقف الفقهاء والمتكلمين (٢). ولم يبق إلا الفلاسفة لا سيما أنهم يشاركون الصوفية فى منهج التأويل. ثم يعرض فصل ثالث ظهور العلوم العقلية الخالصة التى لا تستند إلى نص، مثل العلوم الرياضية والطبيعية أساساً والرياضية، مثل الحساب والهندسة والجبر والفلك والموسيقى؛ والطبيعية، مثل الطبيعة والكيمياء والحياة والنبات والحيوان والطب والصيدلة؛ ثم العلوم الإنسانية فرعاً، مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، والتى قد يظهر النص الدينى فيها من وراء ستار باعثاً على نشأة العلم، أو موجهاً عن بعد لبنى العلوم ومقاصدها. ويكون السؤال: إلى أى حد يعد نص العلوم الرياضية والطبيعة نصاً؟ وإلى أى حد يعد النص اللغوى والأدبى والجغرافي والتاريخى نصاً؟ وهل يشارك فى مفهوم النص فى علوم القرآن؟ وهل تم تناول النص الأدبى، وهو أقرب النصوص إلى النص القرآنى، بالطريقة نفسها التى تم بها تناول النص القرآنى؟ ويعرض فصل رابع للنص فى العلوم النقلية : علوم القرآن، وهى حالة "مفهوم النص"، وعلوم الحديث، وعلم التفسير، وعلم السيرة، وعلم الفقه. فعلوم القرآن ليست مستقلة، بذاتها. بل تدخل فى منظومة أعم هى العلوم النقلية. وهى الأكثر تأثيراً فى الثقافة العامة، وعلى الجماهير، من خلال الأئمة والدعاة، بعد انحسار العلوم العقلية النقلية الأربعة عند الخاصة، وانحسار العلوم العقلية، خصوصاً الرياضية والطبيعية منها عند خاصة الخاصة. ويعرض الفصل الخامس علوم القرآن، نشأتها وتطورها، منذ "كتاب المصاحف" للسجستانى، حتى الزركشى فى "البرهان" والسيوطى فى "الإتقان". فقد تطورت كل العلوم واكتملت فى القرنين السادس والسابع الهجريين. ويستطيع المنهج التاريخى معرفة أى موضوعات علوم القرآن نشأ أولاً وكان نواة لها، وأيها تطور وتكون، وأيها يمثل أكتمال العلم ونهايته. هل خضعت بنية علوم القرآن وترتيب أبوابها وفصولها فى المؤلفات

---

(١) المصدر السابق ص ١١

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٣-٣٠٤

المتأخرة إلى الترتيب التاريخى أو أصبحت ذات بنية مستقلة عن التاريخ؟ وهذا هو الإشكال نفسه فى علم الكلام، عندما سبق العدل التوحيد تاريخيا، ثم سبق التوحيد العدل بنية. وهل مادة علوم القرآن مستمدة من ذاتها أو أنها مستعارة من علم أصول الفقه، من مباحث الألفاظ فى المجمل والمبين، الخاص والعام، أو من علم أصول الدين فى الإعجاز؟ إن علاقة المفسر بالنص ليست فى علوم" القرآن وحدها بل فى كل العلوم. وقد درسها الباحث من قبل فى علم الكلام عند المعتزلة، ولدى الصوفية عند إبن عربى.

لم تظهر فى "مفهوم النص" تاريخية علوم القرآن، كيف نشأ هذا العلم، وكيف تطور، ومتى أكتمل، وماذا كان الهدف من تأسيسه، وكيف تم استعماله فى كليته، أو استعمال موضوعاته المتعددة أجزاء فى عملية الصراع الاجتماعى، وكيف دخل فى البنية الاجتماعية؟ كيف تشكل نص علوم القرآن وكيف شكل، ليس فى البنية الثقافية فحسب، بل أيضاً فى البنية الاجتماعية؟

ولم تقتصر المصادر والمراجع على علوم القرآن وحدها، مثل "البرهان" للزركشى، و"الإتقان" للسيوطى، بل ضمت مراجع فى العلوم النقلية الأخرى، ومنها علم التفسير، مثل "الكشاف" للزمخشرى، و"جامع البيان" للطبرى، ومنها علم الحديث، مثل "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة، و"الجامع الصحيح" لمسلم، و"مختصر صحيح مسلم" للمنذر؛ ومنها علم السيرة، مثل "السيرة النبوية" لابن هشام؛ وبعض العلوم النقلية الأخرى؛ ومنها علوم التصوف، مثل "الفتوحات المكية" لابن عربى، و"إحياء علوم الدين"، و"المنقذ من الضلال" للغزالى. ولكن الغالب هو علم الكلام، مثل "الفصل" لابن حزم، و"إعجاز القرآن" للباقلانى، و"الانتصار" للخياط، و"الملل والنحل" لشهرستانى، و"إعجاز القرآن" للقاضى عبد الجبار، و"فضائح الباطنية" للغزالى، وبضع العلوم الإنسانية، ومنها الأدب، مثل "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر، والتاريخ مثل "المقدمة" لابن خلدون.

ومع ذلك تعتمد كثير من الفصول على عدد قليل من المراجع، ينتمى إلى نوع واحد. ويظهر ذلك بوضوح فى الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" الخاص بالغزالى. إذ يعتمد أساساً على كتاب واحد هو "جواهر القرآن" (٥٦ إحالة)، ثم "الإحياء" (١٢ إحالة)، ثم "الفتوحات" (إحالة واحدة). وكذلك يعتمد الفصل الاول "مفهوم الوحى" من الباب الأول أساساً وبعد الاستشهاد المباشر بآيات القرآن (٢٦ مرة) على "المقدمة" لابن خلدون (١١ إحالة)، و"البرهان" للزركشى (١١ إحالة)، ثم "الإتقان" للسيوطى (٣ إحالات).

وبالرغم من أن عناوين الأبواب الثلاثة والفصول العشرة والبنود الثمانية فى الباب الثالث محكمة، وكذلك عناوين الموضوعات الجانبية داخل كل فصل، إلا أنه فى الفصل الأول توجد ترقيمات أبجدية من أ حتى هـ فى الموضوع الثالث، الوحى بالقرآن، دون عناوين جانبية لها. فالترقيم فى حاجة إلى رأس موضوع، ورأس الموضوع فى حاجة إلى ترقيم (١).

ويكثر الباحث من عبارات التقديم والتأخير، والإعلان عما هو آت، والتذكير بما فات فى آخر الفصول وفى أواسطها وفى أوائلها للربط بين الأفكار. ويمكن للقارئ أن يدرك تسلسل الموضوع وبنيته دون إعلان المؤلف عن ذلك. فالترابط العضوى يفرض نفسه، والمسار الطبيعى مرئى للعيان. وقد يكون التقديم فقرة بأكملها فى نهاية باب انتقالاً إلى الباب التالى، وكأن المؤلف قد تحول إلى راو عن الموضوع بدلاً من أن يشاهده المتفرج بنفسه(٢).

رابعاً : علوم القرآن بين البنية والانتقاء

وبالرغم من أن البابين الأول والثانى فى "مفهوم النص" قد ضما أهم موضوعات علوم القرآن إلا أنهما لم يأتيا عليها كلها، وبدت عملية انتقائية لبعض منها، خصوصاً أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فعلى حين ذكر الزركشى فى "البرهان" سبعاً وأربعين فصلاً، ذكر السيوطى فى "الإتقان" ثمانين فصلاً. ويمكن إعادة تركيب هذه الفصول لاكتشاف بنية للنص وأبعاده المختلفة فى المكان والزمان، والحركة والشخص، والمتلقى أو الحافظ، والواقع والتطور، والنزول والحكم والقراءة والتدوين والفهم .. إلخ. كما يمكن إيجاد دلالة لكل بعد، مثل دلالة المكى والمدنى على التصور والنظام، والعقيدة والشريعة على النظر والعمل، والفكر والممارسة؛ ودلالة أسباب النزول على أولوية الواقع على الفكر؛ ودلالة الناسخ والمنسوخ على الزمان والتطور والتغير والتدرج، والقياس على الأهلية

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥-٥٩

(٢) مثال ذلك: "وتلك قضية سنناقشها فيما بعد" (ص١٤)؛ "يمكن أن تتجلى بشكل أعمق في الفصول التالية" (ص٦٥)؛ "وهو موضوع تحليلنا فى الفصل التالى" (ص٨٤)؛ "سبقت لنا الإشارة فى التمهيد إلى أن" (ص٨٥)؛ "الذى سنعرض له فى الفصل التالى" (ص٨٥)؛ "كما سنوضح فى الباب الثالث من هذه الدراسة وكما سبق أن ألمحنا فى دراسة سابقة"(ص٩٣)؛ "موضوع الفصل التالى" (ص١٠٨)؛ "فإن قضية الناسخ والمنسوخ موضوع الفصل التالى" (ص ١٣٠)؛ "إذا كنا فى الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع والثقافة فإننا فى الفصول التالية نود أن نركز على آليات النص، سواء من حيث صلته بالنصوص الأخرى داخل الثقافة، أو من حيث طرائقه فى انتاج الدلالة. وهذا كله موضوع الباب التالى" (ص١٥٢)؛ "وقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة" (ص ١٥٥)؛ "الذى أشرنا إليه فيما سبق" (ص١٦٧)؛ "هذا موضوع الفصل التالى" (ص١٩٧)؛ "لقد ناقشنا فى مكان آخر" (ص٢٠١)؛ "وذلك ما نود أن نكشف عنه فى الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة" (ص٢٧٣).

والقدرة، ودلالة الحقيقة والمجاز على البعد الفنى، ودلالة الظاهر والمؤول على أعماق الشعور، ودلالة المجمل والمبين على إحتمالات المعانى المختلفة، ودلالة المحكم والمتشابه على إمكانية التطبيق بطرق متعددة، ودلالة العام والخاص على البعد الفردى للنص، ودلالة الأمر والنهى على أن نهاية النص وغايته القصوى هما أقتضاء فعل. فالنص بنية مكانية وزمانية وحركية وبشرية وواقعية وتاريخية وتشريعية وصوتية وكتابية وذهنية ولغوية وعلمية وخلقية وإجتماعية وسياسية ..إلخ.

ويتمثل البعد المكانى فى المكى والمدنى، الأرضى والسماوى، الحضرى والسفرى، مع حركة المتلقى. ولكن الدلالة فى المكى والمدنى لأنه المكان الأكثر وثوقاً ويقيناً وواقعية. ثم يظهر البعد الزمانى فى النهارى والليلى، والصيفى والشتائى، وبدخول الإنسان يصبح الزمان الفراشى والنومى. ولكن يظل نموذجا المكان والزمان هما أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فأسباب النزول تعنى المكان الاجتماعى، المكان من حيث هو بشر، يتأزم وتأتى الحلول، ثم يأتى الوحى مرجحاً إحداها(١). أما الناسخ والمنسوخ فيعنى أن النص فى الزمان، يتغير بتغيره، وتعاد أحكامه طبقاً للأهلية والقدرة وإمكانية التطبيق تدريجياً. ويظهر بعد المتلقى فيما نزل على الصحابة، وما نزل منه على بعض الأنبياء. ثم يتلقى الحفاظ والرواة الوحى شفاها فتظهر أسانيده من تواتر وآحاد ومشهور وشاذ وموضوع ومدرج، كما هو الحال فى علم الحديث. ثم يستمر التلقى عند القراء وآداب التلاوة. ومادام النص شفاهياً فإن بُعد الصوت يظهر فى الوقف والأبتداء، والموصول لفظاً والمفصول معنى، والإمالة والفتح، والإدغام والإظهار، والمد والقصر، وتخفيف الهمزة. ثم تأتى الأبعاد التالية للنص حول النص ذاته، مثل تكرار نزوله للتأكيد والتذكير، وكيفية إنزاله بما هو وحى أو رؤية أو صوت، وتأخر النزول عن الحكم، أو الحكم عن النزول، ونزوله مجمعاً ومفرقاً، قصصاً أو حكماً. ومناسبة الآيات للسور والسور للآيات إنما تكشف عن تداخل بعدى البنية والتاريخ، والترتيب اللازمانى الموضوعى والترتيب الزمانى، وكأن التاريخ بنية والبنية تاريخ. ولما كان النص مفهوماً وموضوعاً للعقل نشأ بعد الفهم: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والغريب والمألوف، وما وقع فيه بغير لغة العرب، والوجوه والنظائر، ومعانى الأدوات، والأعراب والقواعد ، والمحكم والمتشابه، والمقدم والمؤخر، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والمشكل، ووجوه مخاطباته، وتشبيهاته واستعاراته، وكناياته وتعريضه، والحصر

---

(١) حسن حنفى : الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، (ورقة بحث مقدمة إلى الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ١٩٨٩). ونشرت فى هموم الفكر و الوطن ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ جـ١ التراث والعصر والحداثة ص ١٧-٥٦

والاختصاص، والإيجاز والاطناب، والخبر والإنشاء، والآيات المتشابهات، والأمثال والأقسام، والجدل والمبهمات، والإعجاز. ولما كان النص مصدراً للعلم فإنه يؤسس علوماً يمكن إستنباطها منه. ويقوم المفسر بتفسيره، والمؤول بتأويله. ومن ثم لزمت شروط المفسر وآدابه، وغرائب التفسير، وطبقات المفسرين. ولما كان النص منتجاً وفاعلاً فله فضائله ومفرداته وخواصه.

تفتقر إذن آليات النص فى الباب الثانى إلى بقية الموضوعات علوم القرآن: النص المدون وكيفية التدوين، النص الشفاهى وعلم القرّاءات، وأحكام النص وإخضاعه للهجة قريش، ولغة القرآن ، والجوانب الأدبية وأشكاله الفنية. وكان يمكن أخذ مادة العلم كلها وإعادة تركيبها للعثور على بنيتها ومكوناتها، ومن ثم إظهار أبعاد النص بدلاً من الاقتصار على بعض أجزائه المنتقاة. ولماذا الاقتصار على بعض المبادئ اللغوية من مبحث الألفاظ، مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفوم، دون بقية المبادئ اللغوية المزدوجة مثل: المحكم والمتشابه، ووضع الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول (الباطن) فى الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته"، حين الحديث عن الغزالى؟ وأين المستثنى والمستثنى منه؟ وأين الأمر والنهى، وهما غاية النص ومصبه النهائى فى الفعل الإنسانى؟ كان الإشكال في "مفهوم النص" هو التذبذب بين العنوان "مفهوم النص" والعنوان الفرعى "دراسة فى علوم القرآن" . فاختار الباحث من علوم القرآن ما يتفق مع مفهوم النص، ولم يجعل علوم القرآن تفرض نفسها على مفهوم النص بكل أبعاده التى تقتضيها علوم القرآن. ومن ثم يكون النقد الأدبى قد تغلب على علوم القرآن فى ميدان الدراسات الإسلامية.

خامساً : قراءة جديدة أم خطاب قديم؟

بالرغم من التمهيد النظرى الأول "الخطاب الدينى والمنهج العلمى" الذى يقدم فيه المؤلف رؤيته فإن الخطاب التقليدى هو الغالب على مجمل الأبواب الثلاثة، باستثناء تحديث هنا وتجديد هناك (١) . فالمادة قديمة تم عرضها على نحو قديم وبأسلوب القدماء. يعرض الفصل الأول من الباب الأول "النص فى الثقافة" موضوعات الوحى والقرآن والكتاب والرسالة والبلاغ وإتصال البشر بالجن. ويتناول الفصل الثانى محمد والحنيفية ودين إبراهيم. ويعرض الفصل الثالث للمكى والمدنى، وتكرار النزول، والنص والحكم. ويحلل الفصل الرابع أسباب النزول وكيفية التنجيم، وعموم اللفظ وخصوص السبب، وتكرار السبب. ويتناول الفصل الخامس الناسخ والمنسوخ مفهوماً ووظيفة، والفصل بين الحكم والتلاوة. أما الباب الثانى "آليات النص" فإنه يغلب عليه أيضاً أسلوب عرض مادة القدماء. إذ يتناول

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣-٥٢

الفصل الأول الإعجاز والفرق بين القرآن والشعر، والقرآن والسجع، والإعجاز فى التأليف، والإعجاز فى النظم. ويعرض الفصل الثانى للمناسبة بين الآيات والسور. كما يتناول الفصل الثالث المجمل والمبين، وبعض المبادئ اللغوية من مبحث الألفاظ فى علم الأصول. ويغلب على الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" تقسيمات الغزالى ومصطلحاته، مثل علوم القشر والصدف، وعلوم اللباب. لم تظهر القراءة الجديدة والأسلوب الجديد إلا فى أقل قدر ممكن، مثل عناوين الأبواب الثلاثة الكبرى : "النص فى الثقافة (التشكل والتشكيل)"، "آليات النص"، "تحويل مفهوم النص ووظيفته"، وفى بعض أجزاء الفصول فى أقل قدر ممكن، مثل "التوجه إلى الواقع بالبلاغ" ، "تفاوت مستويات النص"(١). والمؤلف ذو باع طويل فى التجديد اللغوى، وعلى دراية تامة بعلوم اللغة الحديثة. وله جولات فى الأسلوبية والسيميوطيقا والهرمنيوطيقا. إلا أنه آثر العلم الدقيق دون القراءة الجديدة، إلا فى أقل قدر ممكن، وفى إتجاه واحد، وهو التحليل الدلالى.

ويعلن المؤلف فى المقدمة أن المنهج الذى سار عليه هو "قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أولاً، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانيا(٢). ولكن الذى تحقق عملياً هو عرض مادة القدماء فى الأغلب، وظهور الرؤية المعاصرة فى الأقل. القديم هو الأوضح والمباشر، والجديد هو الخافت والمتسلل. كما يعرض المؤلف فى التمهيد "الخطاب الدينى والمنهج العلمى" لرؤيته لموضوعه، والباعث على التأليف فيه، والجمع بين هموم العالم والمواطن، بين قضايا العلم والوطن(٣). "ولم يكن الحوار فى هذه الدائرة إن وسع يقف عند حد الهموم الأكاديمية، بل كان يتناول هذه الهموم فى إطار من هموم أوسع هى هموم الثقافة والوطن بشكل عام. إن اهتمامات الباحث على المستوى الأكاديمى لا تنفصل عن هموم المواطن بل تتجاوب معها. وليست الأسئلة والافتراضات التى يطرحها الباحث فى أى دراسة فى حقيقتها إلا صدى ـ قد يبدو بعيداً وخافتاً فى أحايين كثيرة ـ لهموم المواطن على أى مستوى من المستويات"(٤). وهى معادلة صعبة، يصعب إيجاد ميزان دقيق فيها بحيث تتساوى الكفتان، ولا ترجح إحداهما الأخرى. ولم كنا علماء أولاً فعادة ما ترجح كفة العالم ولا تظهر هموم المواطن ورؤيته كيفية إستعمال النص فى أجهزة الإعلام من أجل السيطرة على رقاب الناس وتبريراً لأعمال السلطان . لا يظهر ذلك إلا وثباً واختراقاً للخطاب العلمى.

---

(١) المصدر السابق ص ٧٩-٨٤ ص ٣٢٥-٣٣٧

(٢) المصدر السابق ص ٥

(٣) المصدر السابق ص ٩-٣٢

(٤) المصدر السابق ص ٥-٦

فالخطاب العلمى هو السائد، وهموم المواطن إنبثاقات فيه. المقدمة النظرية قوية للغاية. لها رؤية تجمع بين الماضى والحاضر، بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة. وأبواب الكتاب الثلاثة خالية من هذه الجمع فى الغالب، وأقرب إلى الماضى منها إلى الحاضر، وإلى النظر منها إلى العمل، وإلى الفكر منها إلى الممارسة. وهذا هو الميل نفسه الذى وقع فيه "من العقيدة إلى الثورة"، بالرغم من إعلان المشروع فى "التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم" إمكانية إيجاد خطاب واحد يجمع بين هموم العلم والوطن. لقد كان الغرض من "التمهيد" مناقشة مغزى هذه الدراسة بالنسبة لهموم الثقافة والوطن(١). ومع ذلك، ومع قلة هذه الانبثاقات لهموم المواطن داخل الخطاب العلمي، كلف ذلك الباحث خسارة العالم فى أسماع طلابه فى شتاء ١٩٨٢، فى سبيل الوطن (٢) . بل تغلب فى "التمهيد" هموم المواطن على هموم العالم، وهموم السياسى على هموم الباحث. ويتضح ذلك حتى فى الأسلوب والحديث عن الفكر الرجعى، والإمبريالية العالمية، والصهيونية الإسرائيلية، والقوى الرجعية المسيطرة فى الداخل ، وسيطرة الصهاينة على المسجد الأقصى، وعن الإسلام والاشتراكية والعدالة الإجتماعية، والانفتاح وشركات الاستثمار(٣). فإذا صعب وثب المواطن على العالم فى المتن فإنه يسهل ذلك فى الهامش الخفى الذى تظهر فيه خبايا النفس. فالعالم هو الشعور، والمواطن هو اللاشعور، مثل الهجوم على الغزالى الأشعرى الصوفى السنى، وصك البراءة والطهارة لصفة السنى لممارسة فعالية الإيديولوجية(٤).

والأمثلة على الوثب كثيرة تبلغ العشرات. ففى معرض الحديث عن إستحالة الفصل بين النص والواقع يتم الوثب إلى الحاضر، "فإن هذا الفصل فى ثقافتنا المعاصرة، وفى الخطاب الدينى الرسمي على وجه الخصوص، يرتد إلى أسباب مشابهة وإن اختلفت الظروف الموضوعية"(٥). وبعد الحديث عن إجتهادى عمر بن الخطاب فى منع إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة من سياق النص، وفى عدم إقامة حد السرقة على عبدين جوعهما سيدهما يتم الوثب ويقول "إن الخطاب الدينى المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين"(٦). وفى معرض التعارض والترجيح بين الروايات القديمة يثبت الباحث أنه "لابد أن يتمتع الباحث المعاصر

---

(١) المصدر السابق ص٦

(٢) المصدر السابق ص٧

(٣) المصدر السايق ص ٢٣/٢٠/١٦/١٤

(٤) المصدر السايق ص ٩٣

(٥) المصدر السايق ص ١١٢

(٦) المصدر السايق ص ١١٧

بحق الاجتهاد والترجيح"(١). وفى التمييز بين التفسير والتأويل وقبول الأول ورفض الثانى بوصفه مكروهاً، يتم الانتقال إلى العصر الحاضر. إذ "يتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تاماً مع الخطاب السياسى المباشر، الذى يضم كل تحريات المعارضة أو الاحتجاج السياسى ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحريكات تستهدف إثارة الفتنة"(٢). وأيضاً "وليس هذا المسلك فى الفكر الدينى الرسمى فى حقيقته مغايراً لمسلك الاتجاهات الرجعية فى التراث التى وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتها بأنها تأويلات فاسدة أو مستكرهة"(٣). وبمناسبة ضرورة التأويل يضرب الباحث المثل بالإجماع، ويتم الوثب "وفى عصرنا هذا الذى يخضع الفكر الدينى لأهواء الحكام، وتحول فيه دور الفقية من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكام ورعاية مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة، يتعين إعادة النظر فى مفهوم الإجماع فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد.."(٤). وبمناسبة لفظ التسخير يتم الانتقال من المعنى القرآن، وهو السيطرة على قوانين الطبيعة إلى المعنى المعاصر وثباً "إن المفهوم الطبقى واضح هنا فى إستخدام لفظ التسخير. فالعمال مسخرون فى خدمة الملوك لاقامة ملك الدنيا. وأهل الدنيا مسخرون لخدمة أهل الآخرة لكى يستقيم لهم سلوك الطريق. وفى هذا المفهوم يبدو حرص الغزالى على المحافظة على النسق الاجتماعى القائم، مادام هو النسق الوحيد القادر على ضمان الخلاص لأهل الآخرة" (٥) . وأخيراً يتم الوثب انتقالاً من الغزالى القديم إلى الغزالى المعاصر إذا "لم يكن يمكن للنسق الغزالى أن يهيمن ويسيطر إلا والواقع الاجتماعى السياسى للعالم الإسلامى يعانى التفسخ الداخلى بين طبقات الأمة، وهو تفسخ لم يحسمه صراع حقيقى اجتماعى أو فكرى، لأن هذا التفسخ قد زامنه سيطرة المستعمر وتحالفه مع قوة الاستغلال الداخلية فى الأوطان الإسلامية"(٦).

ومن مظاهر صعوبة المعادلة الصعبة بين القديم والجديد يسقط الباحث أحياناً الحاضر فى الماضى، ويستعمل لغة الحاضر فى شرح وقائع الماضى، مثل الحديث عن العسكر والعسكريين. والسيطرة العسكرية، والطبقة الحاكمة العسكرية، والدكتاتورية العسكرية، والرضوخ العسكرى للأوامر، مما يكشف عن أزمة المواطن من حكم العسكر(٧). ونظراً لأن الباحث كان يرى الحاضر فى الماضى أكثر مما يرى الماضى فى الحاضر فقد غلب التراث الحى علوم القرآن باعتبارها

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٦

(٢) المصدر السابق ص٢٤٧

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٨

(٤) المصدر السابق ص ٢٧٢

(٥) المصدر السابق ص ٣٢٥

(٦) المصدر السابق ص ٣٣٦

(٧) المصدر السابق ص ١٥

مخزوناً نفسياً عند الجماهير. وبالرغم من محاولة الباحث الاعتماد على الأمثلة العامية أحياناً، مثل "السرفى بير"، أو الأمثالة القديمة "وحى فى حجر"، إلا أن علوم القرآن الحية وفعلها فى الثقافة الشعبية غابت تماماً(١). ثم ظهرت فى الخاتمة فى آخر فقرة، بتحول النص القرآني، الوحي الحي، إلى تمائم وتعاويذ تعلق فى الرقاب وعلى الصدور، وفي العربات وعلى الأبواب، فى الموالد والأعياد. "وهكذا تحول النص تدريجيا إلى شئ ثمين فى ذاته. وتم "تشييئه" فى الثقافة . فصار حلية للنساء ورقية للأطفال وزينة تعلق على الحوائط وتعرض إلى جانب الفضيات والمذهبات"(٢).

وقد طغى الخطاب القديم على القراءة الجديدة حتى فى طريقة العرض، ووضع النصوص القديمة فى صلب المتن، إلى حد الإكثار والإطالة. يبدأ النص القديم من فقرة إلى نصف صفحة إلى صفحة بأكملها وربما إلى صفحتين ، وأخيراً إلى ثلاث صفحات(٣). وتكاد لا توجد صفحة واحدة خالية، إلا فى الأقل، من النص القديم. فمن مجموع ٣٣٦ صفحة، وهى مجموع الكتاب، هناك ٢٦٩ صفحة بها نصوص قديمة، أى أكثر من ثلاثة أرباع صفحات الكتاب مدعمة بالنصوص. وقد يكون لذلك مزية هى السماح للقارئ بمعرفة مادة المؤلف وتتبعه لتحليله لها، موافقاً له أو مخالفاً، ومشاركته له تخلق الجديد من القديم. لكن عيب ذلك فى الوقت نفسه هو كسر إتصال الخطاب العلمى المستقل بذاته عن شواهده الخارجية، وتجاور الخطابين القديم والجديد، وغياب الوحدة العضوية وعنصر الاتصال البنيوى بينهما، فى حين أن وضع الشواهد والأدلة من النصوص القديمة، أى المقروء فى الهوامش أسفل الصفحات لمن شاء من القراء المراجعة والعودة إلى المادة الأصلية، يحافظ على وحدة الخطاب العلمي واستقلاله ونسقه وبنيته، دون عمليات جراحية خارجية لزرع الأعضاء(٤). وهذا هو الأسلوب المتبع فى "من العقيدة إلى الثورة". فمادة القدماء بما فى ذلك أسماء الأعلام تكون فى أسفل الصفحات، وتحليل المحدثين فى أعلى الصفحة.

وتبدو بعض مظاهر الحداثة واثبة على الخطابة القديم على مستوى الألفاظ والمصطلحات والتعبيرات والأحكام. فمن مظاهر الحداثة فى الألفاظ إستعمال الألفاظ المعربة، مثل ديالكتيك، والربط الميكانيكى، والحقائق الإمبريقية ، على نحو

---

(١) المصدر السايق ص ٦٢

(٢)المصدر السايق ص ٣٣٧

(٣)المصدر السايق ص ٣٣٠-٣٣٥ ص ١٤٨-١٥١

(٤) أنظر دراستنا " قراءة النص " فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٤٩.

يناى من نقاء اللغة، لا سيما أن موضوع الدراسة هو علوم القرآن، والدارس لغوى بلاغى قدير، ووريث عبد القاهر الجرجانى وأبى سعيد السيرافى(١).

ومظاهر الحداثة فى المصطلحات أكثر وأعم، مثل لفظ آليات، للاشارة بها إلى آليات العموم وآليات الخصوص ، وتعنى ألفاظ العموم وألفاظ الخصوص بمصطلح القدماء (٢) . وكذلك آليات التأويل ، وآليات النص، وهو الباب الثانى كله الذى يعنى فى معظمه مباحث الألفاظ عند الأصوليين(٣). أما مصطلح "غنوصى" فإنه أقرب إلى وصف النزعات الإشراقية اليونانية القديمة وليس التصوف الإسلامى المستقل عن اليونان(٤). وكذلك مفهوم "الثقافة" الواردة فى عنوان الباب الأول "النص فى الثقافة" هو مصطلح حديث، المقصود منه الإشارة إلى التراث القديم الذى مازال حياً فى وجدان العصر أو الحضارة الإسلامية بما هو تعبير شائع(٥). ولكن يبدو أن المصطلح الحديث مستعمل بالمعنى الوارد فيه فى أنثروبولوجيا الثقافة بما هو علم حديث (٦) . ومن مصطلحات الحداثة أيضاً مصطلح "الغموض"، عنواناً فى الفصل الثالث من الباب الثانى "الغموض والوضوح"(٧). فهو مصطلح وارد إما من علم اللغة الحديث أو من الاستعمالات المعاصرة الشائعة. وهو ليس لفظاً قرآنياً أو مصطلحاً أصولياً أو من علوم القرآن، وإنما هو لفظ مستحدث وله معنى قدحى. فالغامض عكس الواضح، فى حين ألفاظ القرآن ومصطلحات علم الأصول وعلوم القرآن هى التشابه والإجمال والإطلاق. فالمجمل أو المتشابه أو المطلق ليس غامضاً بل هو لفظ يحتمل معنيين دون ترجيح أحدهما على الآخر، أو مع إحتمال الترجيح. وهو جزء من منطق اللغة ، لا من حيث هى لغة بل من حيث هى اقتضاء فعل فى زمان ومكان متغيرين، ولدى أقوام وشعوب على مدى التاريخ(٨). فالنص متعدد الأبعاد الفنية فى الحقيقة والمجاز، والمعنوية على حسب أعماق الشعور فى الظاهر والمؤول، والاحتمالية من أجل إفساح المجال لحرية الاختيار طبقاً للمكان والزمان فى المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والفردية فى العام والخاص، والفعلية فى الأمر والنهى. وهذا كله ليس غموضاً بل إقتضاء فعل إنسانى متعدد الأبعاد، أتاه النص فى القدر نفسه من التعدد.

---

(١) مفهوم النص ص ٢٩-٣٠ ص ١١٠ ص ٢٧ص ١٠٩

(٢)المصدر السابق ص ٢٢٥-٢٣٢ ص ٢٣٢-٢٤٢

(٣)المصدر السابق ص ٢٦٧-٢٧٣- ص ١٥٣-٢٧٣

(٤) المصدر السابق ص ٢٧٨

(٥) المصدر السابق ص ٣١

(٦) المصدر السابق ص ٢٨

(٧) المصدر السابق ص ١٩٩-٢٢٠

(٨) المصدر السابق ص ٢٠ ص ٢٠٥ ص ٢٠٧

وتبدو الحداثة فى التعبيرات فى استعمال تعبير "المنهج العلمى" فى عنوان التمهيد "الخطاب الدينى والخطاب العلمى"(١). فالمناهج العلمية كثيرة، وليس هناك منهج واحد. وقد يكون المقصود هو التحليل العلمى. كما أن الخطاب الدينى متعدد، ولا يوجد خطاب دينى واحد. هناك خطاب دينى سياسى، الغاية منه الدخول فى المعارك السياسية والصراعات الإجتماعية. وهناك خطاب دينى علمى، مثل الخطاب الأصولى، الغاية منه وضع منطق للنص من أجل وضع قواعد للسلوك الفردى والإجتماعى. والتقابل بين الخطاب الدينى والخطاب العلمى يوحى بأنهما متعارضان بالضرورة. ولكن التعبير الأكثر شيوعاً هو "العقل العربى"، "الثقافة العربية"،" الحضارة العربية" ، "النصوص العربية"، من الأخطر فالأقل خطراً(٢). فالعقل العربى تحت تأثير المستشرقين مثل (فيليب بتاى الإسرائيلى)، والمغاربة أحياناً أخرى (الجابرى)، مقولة غير علمية، مقولة أيديولوجية صرفة، تعنى المغايرة والمخالفة للأنا، يشير بها المستشرق أو غير العربى إلى غيره ليشيأه بعد أن يتغاير معه. والعربى لا يصف عقله بأنه عربى لأنه لا فصل بين الذات والموضوع. كما أنه مفهوم لا يخلو من عنصرية. فالعقل ليس له جنس أو بنية. أما الثقافة فهى نتاج العقل، والحضارة مرتبطة بشعب. ويستعمل المؤلف التمييز بين العربى وغير العربى فى شرح تاريخية النص : "وإذا كان من الصعب هنا أن نتتبع بدقة ذلك التحول الوظيفى الذى لحق بالنص الدينى فى حركة الثقافة العربية فإننا نكتفى بالإشارة إلى سيطرة العناصر غير العربية على حركة الواقع العربى الإسلامى، ونقصد العناصر العسكرية من السلاجقة والترك والديلم، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الإسلامى حتى الحرب العالمية الأولى"(٣). وكيف تكون الثقافة عربية وقد حملها العرب وغير العرب؟ ألا يكون لفظ إسلامية علمياً وتاريخياً أدق؟ وفى تساؤل المؤلف عن الهوية الحضارية يرفض التعارض الزائف بين العروبة والإسلام . وهذا صحيح. ولكن ذلك لا يعنى أن الإسلام دين عربى، وأنه أهم مكونات العروبة وأساسها الحضارى والثقافى(٤). الإسلام دين حمله العرب أولاً، وحقق لهم أمانيهم الإجتماعية فى العدالة الإجتماعية والمساواة، وأحلامهم السياسية فى الوحدة والقوة. ثم حمله غير العرب من الأسيويين والأفارقة. وحقق لهم أمانيهم أيضاً فى الوحدة الوطنية (الملايو، أندونيسيا، الهند) أو فى الهوية المستقلة (الأفارقة فى أفريقيا وفى أمريكا). إنما العروبة هى اللسان، وليس العقل هو الثقافة أو الحضارة.

---

(١) المصدر السابق ص ٩

(٢) المصدر السابق ص ٥٢ ص ٢٧ ص ٢٤٧ ص ١٠٩ ص ١٤

(٣) المصدر السابق ص ١٥

(٤) المصدر السابق ص ٢٥-٢٧

كذلك تبدو مظاهر الحداثة الواثبة في بعض الأحكام النمطية الشائعة، مثل الحكم على حضارتنا بأنها حضارة نص (١) . مع أن النص بما هو مفهوم فى علوم القرآن مرتبط بالواقع، بالمكان والحدث في أسباب النزول، وبالزمان والتطور فى الناسخ والمنسوخ. وهو قائم على بداهة العقل عند المعتزلة وعلى التصورات والتصديقات فى منطق اليقين عند الفلاسفة، وعلى التجربة الذاتية عند الصوفية، وعلى الصالح العام عند الأصوليين. فالعقل والواقع والتجربة والمصلحة، كل ذلك أسس للنص. ومن ثم يكون الحكم على الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص ـ وهو حكم من الخارج تحت تأثير الغرب الذى جعل حضارته وحدها فى العصور الحديثة حضارة عقل وطبيعة ــ ليس بأولى من الحكم عليها بأنها حضارة واقع وزمان وتطور وعقل ومصلحة. فالعقل والواقع مكونات للنصِ فى منظومة عضوية تجمع بين الوحى والعقل والواقع(٢). ومن مظاهر الحداثة أيضاً الحكم على التعددية فى علم أصول الفقة باللا أدرية (٣) . فالتعددية فى علم أصول الفقه أصل من أصوله. فإجابة عن سؤال: هل المصيب واحد؟ أجاب الأصوليون بأن الحق النظرى واحد، ولكن الحق العملى متعدد. أصول النظر واحدة بما هى مصادر أو مناهج، ولكن يتكاثر الاجتهاد طبقاً لتغير الظروف والمصالح. وهذا هو معنى النص المذكور لقاضى البصرة عبيد الله بن الحسن(٤). وهو لا يعنى التسوية بين كل الآراء وبين كل الاجتهادات مهما تضاربت وتناقضت، أى أنه لا يعنى أى موقف "لا أدرى" شاك فى الحق النظرى. ولما كان من مظاهر الحداثة الحكم الشائع عن التوفيق بأنه تلفيق، وأنه ـ من ثم ـ ليس موقفاً علمياً، أصبح للتوفيق عند المؤلف باستمرار معنى قدحى(٥). فهو تلفيق بين الروايات، وبين الاتجاهات الفكرية، بل بين المتناقضات يؤدى بالضرورة إلي الإخفاق(٦). والتوفيق أحد مناهج الفكر الدينى، يهودياً كان أو مسيحياً أو إسلامياً، للإبقاء على مطلبين كلاهما شرعى، مثل الدين والفلسفة، الوحى والعقل، الأصل والفرع فى الاجتهاد، الأصالة والمعاصرة فى التجديد والإصلاح. فى مقابل إتجاه آخر يرى التمييز بين المطلبين والتعارض بين الرؤى المتكاملة، كما هو الحال فى الوعى الأوربى فى العصور الحديثة(٧). وليس

---

(١) المصدر السابق ص١١

(٢) حسن حنفى : مناهج التأويل، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه"، الجزء الثانى، القسم الثالث، الفصل الثالث: "البنية القبلية للوحى"، ص ٣٠٩ ـ ٣٢١، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، القاهرة، ١٩٦٥ (بالفرنسية).

(٣) مفهوم النص ص ٢٤-٢٥

(٤) المصدر السابق ص ٢٤

(٥) المصدر السابق ص ٩٢-٩٨

(٦) نصر حامد أبو زيد : التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى، التوفيقية، النجاح والإخفاق ص١٠٠ ـ ١٠٨، مجلة ألف العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠ص٥٤ ـ ١٠٩.

(٧) حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب، الفصل السابع: بنية العقل الأوربى، مدبولى، القاهرة ١٩٩٠.

النسق الأشعرى، بكل ما ينتظم فى هذا النسق من تبريرية وتلفيقية، هو النموذج الوحيد للجمع بين المطلبين(١).

سادساً : إنتاج النصوص بين الوعى العلمى والتوجيه الأيديولوجى

هل يمكن فصل الوعى العلمى بإنتاج النصوص عن التوجيه الأيديولوجى عند إستعمالها؟(٢). وإذا كان لا يمكن فصل هموم العالم عن هموم المواطن فكيف يمكن فصل الوعى بالنص العلمى عن توجيهه الإيديولوجى؟ إن النص فى بدايته، بما فى ذلك النص القرآنى، هو نص إيديولوجى بالأصالة، يهدف إلى توجيه الواقع العربى وإلى حوار الخصوم من أجل إقناعهم بالتوجه الإيديولوجى الجديد. بل إن قراءة النص وتثبيته بلهجة قريش إنما هو توجه إيديولوجى. كما أن استعماله عند كل الفرق، متكلمين وفلاسفة وصوفية وأصوليين، إنما كان إستعمالاً أيديولوجياً. بل إن مطلب العلم ذاته هو أيديولوجيا مضادة. هى أيديولوجيا علمية ضد أيديولوجيات الصراع السائدة: أيديولوجيا السلطة وأيديولوجيا المعارضة.

إن الوعى العلمى بالتراث حتى ولو كان ممكناً دون توجيه أيديولوجى قد يحتاج إلى عمر بأكمله من أجل وصف تاريخية النص وتشكله. فمتى يتم تغيير الواقع والدخول فى صراعاته بما فى ذلك الإيديولوجيا؟ إذا ما قضى الإنسان عمره فى البحث عن الحقيقة، إذا كان الوصول إليها ممكناً، فمتى يتم الانتفاع بها والدخول فى معارك الزيف والخداع؟ أليس العمل جزءاً من الحقيقة مع النظر؟ إن التعارض بين العلم والإيديولوجيا يقوم على التطهر، وعلى رغبة فى مزيد من الإحكام النظرى فى عصر تشابكت فيه الأهواء واحتدم فيه الصراع. والحقيقة أن الأيديولوجيا هى علم العلم، بوصفه أيديولوجيا.

ومن ثم يمكن التساؤل: إلى أى حد يمكن تحقيق الهدف الثانى من الدراسة ـ إذا كان الهدف الأول هو ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية ـ وهو "محاولة تحديد مفهوم موضوعى للإسلام، مفهوم يجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الإجتماعية والسياسية المختلفة فى الواقع العربى الإسلامى"؟(٣). بل إن الإسلام ذاته رؤية أيديولوجية إسلامية عربية لتاريخ الأديان وللواقع العربى الجاهلى. وهذا الطموح الموضوعى هو نفسه أيديولوجيا مقابلة لأيديولوجيا الجماعة الإسلامية. ومهما حاول الباحث الحفاظ على طموحه العلمى ووعيه العلمى بإنتاج النصوص فإن الواقع الأيديولوجى يفرض نفسه فى إصدار الأحكام. فأحياناً يتم التخلى كلية

---

(١) مفهوم النص ص ٣٣٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٣.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢.

عن تاريخية النص والإنتاج العلمى للتراث. فمثلاً الحكم على رشيد رضا بأنه "من جبة الشيخ برزت الأتجاهات الرجعية المحافظة فى مجالات الفكر الدينى والأدبى على السواء" هو إغفال لرد الفعل على الثورة الكمالية فى تركيا الذى جعل رشيد رضا يتراجع عن التجديد، وهو زعيم حزب الإصلاح ضد السلفيين والعلمانيين على حد سواء(١). فنجاح العلمانية، وجمعية الاتحاد والترقى، وحزب تركيا الفتاة، والقومية الطورانية، هى التى أدت برشيد رضا إلى رد الفعل السفلى. والنقيض يولد النفيض، والطرفان يلتقيان.

كما يبدو التأرجح بين الوعى العلمى بالنص والتوجه الإيديولوجي فى دراسة النص من الناحية اللغوية ومن الناحية الغيبية، بين الدراسات الأدبية المقارنة وعلوم القرآن، وهما طرفا نقيض. فرد النص إلى المدخل اللغوى إبتسار له ، ورد للكل إلى الجزء(٢). إذ إنه أيضاً نص أدبى يعبر بالصورة الفنية. وهو نص فلسفى يعطى تصوراً للعالم، وهو نص أخلاقى يتضمن بعض المعايير العامة للسلوك، وهو نص تشريعى يعطى أحكاماً وقوانين. ويمكن أن يكون ذلك كله مداخل للنص دون ردها جميعاً إلى المدخل اللغوى. وفى الوقت نفسه يظهر البعد الغيبى للنص فى الفصل الأول من الباب الأول "مفهوم الوحى" على نحو يتعارض مع المدخل اللغوى والنص القرآنى بوصفه نصاً أدبياً(٣). ومن ثم يكون الحديث عن إتصال البشر بالجن واقعاً فى دائرة ما لا برهان عليه، وكذلك اتصال البشر بالملائكة والشياطين(٤). وإذا كان النص يبدأ بالإعلان، شفاهاً أولاً ثم تدويناً ثانياً، فإن الذهاب إلى ما قبل ذلك هو خروج عن الوعى العلمى بالنص ودخول فى ميدان لا يمكن التحقق منه. فالنبوة لها بعدان: بعد رأسى، يتمثل فى علاقة المرسل بالمرسل إليه، وما يتضمنه من توسط الملائكة، مثل جبريل أوغيره، وبعد أفقى، يتمثل فى علاقة المرسل إليه، أى الرسول، بالمرسل إليهم، أى الناس. الأول غيبى لا برهان علمياً عليه. والثانى وضعى، يمكن التحقق منه صوتاً وحرفاً، حفظاً ونقلاً، شفاهاً وتدويناً. الأول سابق على النص، أى ما قبل النص؛ والثانى بعد النطق، النص الشفاهى، وبعد التدوين، النص المكتوب(٥). ومن ثم فإن علاقة الملك بالرسول تقع ضمن البعد الرأسى للنبوة وليس ضمن البعد الأفقى ، وكذلك علاقة جبريل بمحمد(٦). أما الحديث عن المتلقى الأول للنص، وهو الرسول، فى الفصل الثانى من الباب الأول فإنه خارج عن

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ -٢٩ ص ٣١

(٣) المصدر السابق ص ٣٥-٦٥

(٤) المصدر السابق ص ٣٨-٤٥

(٥) حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، الجزء الرابع، النبوة والمعاد، ثامناً: الشخص أم الرسالة؟ ص ٢٠٤ - ٢٣٧، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٦) مفهوم النص ص ٤٧ ص ٦٤

موضوع النص وتشخيصه (١) . النص هو الإعلان، شفاهاً أو تدويناً، بياناً أو سماعاً. وله استقلاله عن قائله وسماعه. أما المتلقى الأول للنص فهو موضوع علم مستقل هو علم السيرة.

وكذلك يبدو التذبذب بين الوعى العلمى بالنص والنص الدينى فى غلبة موضوعات علوم القرآن، النص الدينى، على الدراسات الأدبية، النص الأدبى، فيما يتعلق ببنية النص، وجماليات النص، ولغويات النص. وفصل الإعجاز إنما هو أحد موضوعات علوم القرآن المستمدة من علم الكلام. وانفصل علم القرآن عن بقية العلوم المشابهة في النصوص الدينية الأخرى فى العهدين القديم والجديد. وغاب المنهج المقارن والدراسات النصية المقارنة، مع أن موضوع النص موضوع مشترك فى كل حضارات النص. فالوحى، هل هو باللفظ والمعنى أم باللفظ وحده، من أهم موضوعات الوحى فى العهد الجديد، إلى حد أن النقاد المحافظين واللاهوتيين وحدوا بين الوحى والإلهام. فالكلام نفث في روع الكاتب. وهو يختار الألفاظ والصور من ثقافته وبيئته. فلو كان صياداً ظهرت عنده لغة الصيادين وصورة الشباك والأسماك والأعشاب. ولو كان نجاراً ظهرت لغة النجارين وصور البناء. ولو كان راعياً ظهرت لغة الرعاة وصور الأغنام والقطعان والذئب.ولو كان ملكاً ظهرت لغة القصور وصور المعابد والتيجان والذهب والفضة والجوارى الحسان(٢). أما التحول الموازى فى تطور النص وتطور شخص النبى فهو موجود أيضاً فى نص الإنجيل، فى تأليه المسيح التدريجى فى العقائد وفى النصوص(٣) . والمؤلف خبير فى علم الهرمينوطيقا، وضليع فيه. وهو العلم النظرى الذى نظّر لكل الدراسات النقدية التاريخية على النصوص الدينية التى تشكلت هى نفسها فيه.

إن "مفهوم النص" فى النهاية، وبالرغم من هذه المحاولة المتعثرة للقراءة، يمثل فتحاً جديداً فى الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية. يخلق المؤلف ولا يخلقه المؤلف. وإن مشروع إعادة بناء العلوم النقلية: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، لهو إحدى مسؤوليات هذا الجيل بعد أن تركها القدماء، وهى الأكثر أثراً وفاعلية فى ثقافة الجماهير وفى سلوكهم. تكفيه الجدية التى فيها يجتمع العلم والوطن، والعالم والمواطن، فى عصر غلب عليه التكرار والاجترار، أوالتمويه والخديعة. فتحية من القلب للكتاب وصاحبه، بالرغم من تساؤلات الذهن وأحكام العقل. وغالبا ما يكون صدق القلب هو الأبقى.

---

(١) المصدر السابق ص ٦٧-٨٤

(٢) إسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الفصل الثاني: الأنبياء، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص ١٤٥ ـ ١٧٠.

(٣) مفهوم النص ص ٦٧

(١٣)

علوم التأويل بين الخاصة والعامة

قراءة فى بعض الأعمال

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -)(*)

أولاً : مقدمة، العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة

لا تُعرض علوم التأويل على قارعة الطريق. ولا يتناولها أهل الصحافة والإعلام. ولا تصبح حديث العامة لشغل الوقت والتندر بالحوادث. فهى من علوم الخاصة وليست من علوم العامة. هكذا صاغها أهلها سواء فى تراثنا الصوفى الفلسفى القديم أو فى التراث الغربى الحديث. وقديماً تحدث الصوفية عن "المضنون به على غير أهله" وعن "إلجام العوام عن علم الكلام". ولكن يبدو أننا نعيش فى عصر الصحافة والإعلام، فى عصر الجماهير والإثارة كما يقول أورتيجا أى جاسيه(١). فالرأى العام ليس حكما فى الأمور العلمية. الرأى العام مجال الاعتقادات الشائعة، ونتيجة لصنع أجهزة الإعلام، وأداة قهر وضغط فى أيدى السلطة السياسية، توجهه كيف تشاء.

وقد يشعر العالِم أنه تخلى عن واجباته دفاعاً عن حرية الرأى والبحث العلمى، وأنه لم ينازل القهر والتفتيش فى الضمائر، وأنه لم ينزل إلى الساحة فيصول ويجول، ويزايد ويزيد، طالباً للمديح، وإظهاراً للشجاعة، والعلم هو الضحية. إن الدفاع عن العلم لا يكون أمام العامة وإلا تحول العلم إلى إعلام، بل فى مراكز البحث العلمى والمجلات العلمية المتخصصة، وحلقات البحث العلمى

(*) كُتبت هذه الدراسة إبان تعرض الصحافة لقضية حرية البحث العلمى فى الجامعة على مدى عدة أشهر بدأت فى القاهرة واستؤنفت فى طرابلس، وانتهت فى كيب تاون فى صيف ١٩٩٣. وكان الهدف مناصرة د. نصر حامد أبو زيد بطرقة العلماء بعيدا عن الصحافة وحتى يظهر الفرق بين التقرير العلمى والتقرير المباحثى. ولكن لم تشأ مجلة "فصول"، ولا "القاهرة" نشره فى وقتها، والمعركة مازالت دائرة وكأن النقد العلمى لا مكان له فى وقت الاستقطاب، الدفاع والهجوم، القبول والرفض، الخيانة والبطولة. وقرأه محمد زاهد فى عمان مخطوطا فأرسله إلى مجلة "الاجتهاد" العدد ٢٦ السنة السادسة ١٩٩٤ ونشر فيها. ثم أعيد نشره من جديد فى مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع ١٩٩٥ وبعد أن هدأت الحملة أعيد نشره فى مجلة القاهرة بناء على طلبها العدد ١٧٣/١٧٤/١٧٥/ ابريل، مايو، يونيو ١٩٩٧.

(١) انظر دراستنا "ثورة الجماهير عند أورتيجا أى جاسيه" فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص٤٤٦ ـ ٤٨٦.

وفى اللجان العلمية وفى المجـالس العلميـة المتخصصـة، مجـالس الأقسـام والكليـات والجامعات.

وأخطر شئ فـى العلـم أن يتحـول إلـى سياسـة، وأن يصبـح الخـلاف العلمـى تحزبـاً سياسـياً أو صـراعـاً أيديولوجيـا أو خلافـاً عقائديـاً. فـالأحزاب السياسـية والأيديولوجيا والعقـائد الدينيـة تعرف الحقيقـة مسبقاً. والفكـر لديهـا إثبـات لصحـة أحكامها المسبقة، والبرهان فيها تبرير لما عُرف سلفاً. ومن ثم ينتهى العلم ويصبـح أداة لنصرة المذهب والعقيدة والأيديولوجيا. العلم شئ والاعتقـاد السياسـى أو الدينـى شئ آخر. فـالأول برهـانٌ ونظـرٌ واحتمـالٌ وحـوار، والثـانى إيمـانٌ واعتقـادٌ ويقيـنٌ وإثبـاتٌ. العلـم عُرضـة للصـواب والخطـأ، والاعتقـاد يقيـنٌ مطلـق صوابـاً أم خطـأً. الخـلاف بيـن العلمـاء فـى الـرأى وطـرق البحـث والاستنتاج مـن أجـل تقـدم العلـم، والخلاف فى العقائد والمذاهب صراع قوى رغبة فى السلطة والوصول إلى الحكـم. العلم مجال الاحتمال، والعقائد مجال القطـع. وعلـوم التـأويل علـوم إنسـانية وليسـت عقائد دينية أو مذاهب سياسية.

وهناك فرقٌ بين تقارير أجهـزة الأمـن، الدينـى والسياسـى، والبحـث العلمـى. الأول عريضة اتهام، تشير إلى المجرم، وتقدمـه إلـى العدالـة، وتخبـر عنـه أجهـزة الشرطة والأمن. ليس القصد منه البحث العلمى، والاختلاف والاتفاق فى الرأى بين العلماء، وهو شئ محمودٍ "كلكم راد وكلكم مردود عليه" بل الإدانة والاتهامٍ. والعيب فى ذلك كله هو من المتهم وله حق الاتهام؟ ومن المتهم؟ وما هى ساحة الاتهام؟

هلٍ المتّهم من له حـق الاتهـام؛ هـو العـالم والأستاذ والزميـل الـذى يسـاوى الباحث المتهم فى العلم والأستاذية والزمالة مـع خـلاف فـى العمـر؟ هـل البشـر هـ أصحاب الحق فى توزيع الاتهامـات علـى النـاس فـى موضـوعـات الإيمـان التـى يطلع عليها إلا الله وحده؟ إن الله وحده هو الـذى لـه الحـق فـى ذلـك وليـس سـواه ويوم القيامة وليس فى الدنيا مادامت هناك إمكانية للعمل والمراجعة والابتكـار. بـل إن الله أمهل إبليس وأنظره بعـد أن أدانـه فـى شـئ لا يمكـن غفرانـه، وهـو رفـض التسليم بقيمة الإنسان. قد يكـون المتّهـم أجهـزة الدولـة لجرائـم يرتكبهـا المواطنـون وليس العلماء ضد العلمـاء فـى أروقـة العلـم وإلا عُدنـا إلـى عصـرِ محـاكم التفتيـش بحيـث يُنصـب رجـال الديـن وحملـة العلـم أنفسـهم لمحاكمـة بعضـهم البعـض، إدانـة للمخالف وتبرئة للموافق.

ومن المتّهم؟ أستاذ جامعى وباحث وعـالم. وهـل العلـم والبحـث جريمـة؟ قـد يخطئ العالم ويصيب. إذا أخطأ فله أجـر، وإن أصـاب فلـه أجـران. وإذا اتهـم كـل عالم عالما فلن يحدث علم ولن يظهر عالم. وهل البحث العلمى جريمة يعاقب عليها القانون؟ إن شرط البحث العلمى هو ألا نسلم بشئ على أنه حق إن لم [illegible] الدليل

أنه كذلك كما قال ديكارت من قبل. بداية العلم الشك" من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبُصر، ومن لم يُبصر تاه فى العمى والضلال" كما قال الغزالى من قبل. إن النظر عند الأصوليين القدماء أول الواجبات. والشك شرط النظر. ومن ثم كان من واجب العالم الشك فى الموروث حتى يعيد تأسيس العلم على البرهان. ومن هو المؤمن الذى سيحكم على الآخر بالكفر؟ ألا يكفر كلٌ الناس كلَّ الناس فلا يعود هناك مؤمن واحد ؟

وأين يقع الاتهام؟ فى الجامعة؟ إن الجامعة ليست ساحة قضاء، يحكم فيها عالم على عالم بالإيمان أو الكفر. إن الجامعة مكان للبحث العلمى، الشك والنظر، النقد وإعادة البناء، يتساوى فيها العلماء. والكل يحتكم إلى الدليل والبرهان. إن الكليات النظرية بطبيعتها وجهات نظر. تقوم على التعددية الفكرية والخلاف فى الرأى. ففى ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية تتعدد الاجتهادات، وفى ذلك ثراؤها. إن مقولات الإيمان والكفر لا شأن لها بالبحث العلمى. فالعلمُ له مقاييس صدقه من داخل البحث العلمى نفسه، التحقق من صدق الفروض فى الواقع إن كان البحث تجريبياً، وإتفاق النتائج مع المقدمات إن كان البحث استدلالياً، دقة استعمال المفاهيم والمصطلحات، حيادُ العالم وموضوعيته، خلوه من الأحكام المسبقة .. الخ. أما مقولاتُ الكفر والإيمان فهى خارج إطار البحث العلمى. فلا يجوز لأى إنسان كان أن يحكم بهما على إنسان آخر شرعاً وعقلاً. الله وحده هو المطلعُ على الأفئدة. كما اختلف علماء أصول الدين فى تحديد مقاييسهما: القول، العمل، التصديق، التصور بين المرجئة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة. وما أكثر ما أستعمل سلاح التكفير لاضطهاد الدولة لخصومها، ولاضطهاد فرق المعارضة للدولة والمجتمع والحاكم. فهو سلاح ذو حدين، يُشهره الخصوم فى مواجهة بعضهم البعض إذا ما أعوزهم أسباب الخلاف، وإذا ما أرادوا التستر على الصراع الحقيقى، الصراع على السلطة.

ويمكن عرض الأعمال العلمية للدكتور نصر حامد أبو زيد بطريقتين: الأولى عرض أعماله واحداً واحداً، مراجعة وتحليلاً ونقداً كما هو الحال فى التقارير العلمية. وميزة هذه الطريقة هو الإبقاء على وحد العمل وقصده واتجاهه. وعيبه هو استحالة تجنب التكرار. فالموضوعُ الواحد يتكرر فى أكثر من عمل. والأعمال كلها تجمعها حدوس واحدة، وتحليلات واحدة، ومنهج واحد، ونتيجة واحدة. والثانية جمع هذه الحدوس كلها مرة واحدة وتصنيفها فى الأعمال العلمية كلها. فالمهم هو النتائج العامة لا الأعمال المتفردة. وميزة هذه الطريقة هو الكشف عن الملامح العامة للمشروع الفكرى كله بصرف النظر عن أجزائه فى الأعمال العلمية على حدة. وعيبها القضاء على وحدة العمل وتفرده وإخراج التحليل من سياقه وتوظيفه فى الغاية والقصد. وقد آثرنا الطريقة الأولى حرصاً على وحدة كل

عمل على حدة. وأضفنا مجموعة من النتائج العامة فى آخر كل عمل وفى آخر الأعمال العلمية كلها تحقيقاً للطريقة الثانية.

ليست الغاية من هذه الدراسة فقط البحث العلمى والمراجعة وهو عمل العلماء، بل أيضاً الحوار وإبراز أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين مشروعى "التراث والتجديد" و"تحليل الخطاب"، وتحديد العلاقة بين الأصل والفرع، بين النظرية والتطبيق، بين أفلاطون وأرسطو، بين ديكارت وإسبينوزا، بين هيجل وماركس، بين هوسرل وهيدجر، بين جيل وجيل، تطويراً للمدرسة، وإنتقالاً من الفكر إلى الواقع، ومن النظر إلى الممارسة. وقد تكون الغاية أيضاً إرجاع الفرع إلى الأصل، وإعادة التفريعة إلى المسار الرئيسى، وعودة النهر إلى المصب، بدلا من تبديد الماء فى الصحراء. فلا تتكّون دلتا خصبة على مر الزمان وبفعل التراكم التاريخى.

وتختلف هذه الدراسة وتتفق. لا تبرر ولا تحاكم، لا تقبل ولا ترفض، لا تمدح ولا تدين، لا تدخل فى حظيرة الإيمان ولا تخرج إلى حظيرة الكفر. هى دراسة من قاض حصيف، يوازن بين الأمور، ويقارن بين الشواهد، ويتحقق من صدق الأدلة، ويقول ما له وما عليه. وتلك سنة القاضى أبى الوليد ابن رشد فى تحكيمه بين الأشاعرة والمعتزلة فى "مناهج الأدلة" وبين الغزالى والفلاسفة فى "تهافت التهافت". الغرض منها إظهار الفرق بين التقرير المباحثى الاتهامى المغرض والتقرير العلمى الموضوعى المحايد. الخلاف بين العلماء محمود، وتسليم العلماء بعضهم بعضاً إلى سيف الجلاد وشاية.

وكما تأثرت بالمؤلف وتعلمت منه وتغيرت بعد نقده المتواصل لى وحكمه على بالتوفيقية والوسطية والسلفية والبرجماتية والأيديولوجية والتلوين فأرجو أن يتأثر المؤلف بى مرة ثانية بعد تجربة عمر طويل فى البحث العلمى على أكثر من عقدين من الزمان منذ ١٩٧٢ حتى ١٩٩٣. وكما أحاول أن أصبح أكثر علمية وتاريخية وموضوعية وعمقاً بناء على نقده المستمر لى فقد يحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل وليس النفس القصير، وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية، وأن معارك التاريخ لا يتم النصر فيها بين عشية وضحاها.

وهى دراسة محدودة تقرأ على قراءة، وأحياناً تقرأ قراءة على قراءة. تجمع بين العرض والنقد والحوار مما جعلها تطول أكثر من اللازم. لكنها شهادة على العصر وتحويل معركة حرية البحث العلمى فى مصر من مزايدة الصحافة إلى البحث العلمى الدقيق، ومن قارعة الطريق إلى المجلات العلمية المتخصصة.

ثانياً : إشكاليات القراءة وآليات التأويل

"إشكاليات القراءة وآليات التأويل" كتاب يضم سبع دراسات نظرية وتطبيقية فى علوم القراءة والتأويل تنتظم فى محاور ثلاثة⁽¹⁾ : الأول المشكلات النظرية، ويضم "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص" و"علم العلامات فى التراث : دراسة استكشافية". والمحور الثانى قراءات تجريبية يضم ثلاثة موضوعات : "الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية" و"مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية" و"التأويل فى كتاب سيبويه". والمحور الثالث "قراءات على قراءات" يضم دراستين: "الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث" و"الذاكرة المفقودة والبحث عن النص". وكلها دراسات كتبت ما بين ١٩٨١ و١٩٨٨ ⁽²⁾ .

١- الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص⁽³⁾ .

وهى دراسة فى الفكر الغربى الحديث، النظرية والتاريخ، منذ القرن السابع عشر حتى العصر الحالى بعد أن أصبحت علوم التأويل علماً مستقلاً منفصلاً عن العلوم الدينية تحت اسم الهرمينوطيقا. يدرس عمليات الفهم وآليات التأويل. ومع ذلك فالهم العربى هو الغالب، ونقطة البداية، وذلك بطرح أسئلة واضحة وصريحة من تاريخنا الثقافى وواقعنا الفكرى. لا قراءة للوافد إلا من خلال الموروث وإلا وقعنا فى الازدواجية الثقافية المتعارضة والانتهاء إلى الانكفاء على الذات دفاعاً عن القديم أو الارتماء فى أحضان الوافد تقليداً للغرب. وهو الموقف الذى يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية، وكأنها هنا ضرورة حتمية تعبر عن طبيعة الموقف الحضارى والمرحلة التاريخية التى نعيشها. ولا يظهر فى العنوان المادة العلمية ومصدرها، الموروث أو الوافد، ولا تظهر فى الدراسة أية تقسيمات فرعية أو أية منهجية للمقارنة بين تراثين وكأنه من المفهوم أن الهرمينوطيقا فى التراث الغربى بألف ولام التعريف. ويتم الانتقال من تراث إلى آخر دون إيجاد ميزان دقيق متعادل يوقع الباحث باستمرار هو وغيره وأنا، فى القفز والوثب من تراث إلى آخر دون اتصال واضح. وتقتصر الدراسة فى معظمها على العرض والشرح. وتعتمد على مصادر أصلية ومراجع أساسية بالعربية والأجنبية. يبدو الوافد هو الأساس والموروث ما بين السطور. الحلة الغربية الأساس، وفوقها العمة.

---

(١) نصر حامد أبو زيد : "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، أغسطس ١٩٩٣.

(٢) تقدم بمعظمها الى الترقية الى أستاذ مساعد باستثناء " التأويل فى كتاب سيبويه" الذى كان ضمن الأعمال المقدمة الترقية الى درجة أستاذ.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣ ـ ٥٠. ونشرت من قبل فى مجلة فصول، القاهرة، أبريل ١٩٨١.

فالدراسة أشبه بالأفندى المعمم. وتبدو بعض ألفاظ الحداثة مثل المعضلة دون التمييز بينها وبين المشكلة.

ومشكلة تفسير النص واحدة سواء أكان النص تاريخياً أم دينياً. وهى موضوع للعلوم الإنسانية، التاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا والجمال والنقد والفولكلور. وعلاقة المفسر بالنص ليست خاصة بالفكر الغربى وحده بل عرفها أيضاً تراثنا القديم فى التعارض بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى ثم التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول. وهى مشكلة التفسير بين التفسير الموضوعى والتأويل الذاتى فى التراث الغربى. ويعرض المؤلف لثلاثية المؤلف والنص والناقد، القصد والنص والتفسير لاثبات استحالة التفسير الموضوعى الذى يسقط المؤلف والناقد من الحساب. ويبين الأصول الاجتماعية للتيارين بمنهجه الاجتماعى النقدى الذى يعلن إنتسابه إليه.

وتقدم الدراسة إستعراضاً تاريخياً للتفسير الموضوعى عند أفلاطون وأرسطو فى المحاكاة وحتى الكلاسيكية الحديثة ثم انقلابه من الرومانسية وإدخال الذات كعنصر فى الموضوع حتى ظهور النص كعنصر وسيط فى البنيوية المعاصرة التى تعزو له وجوداً مستقلاً. ويركز فى العصر الحديث على شليرماخر(ت ١٨٤٣) ونقله المصطلح من اللاهوت إلى العلم، ودلتاى (ت١٩١١) ورفضه التيارين الميتافيزيقى والوضعى فى التفسير وتأكيده على البعد اللغوى النفسى، وهيدجر (ت١٩٧٦) وتأسيسه لهرمينوطيقا الوجود إعتمادا على أرسطو ودلتاى ومتجاوزاً كانط والرومانسية، وجادامر وتغليبه الحقيقة على المنهج، وتجميعه لاجتهادات السابقين عليه، وبولتمان والقضاء على الأساطير، وماركس ونيتشه وفرويد وتحويلهم علوم التأويل إلى علم الاجتماع وعلم الجمال وعلم النفس، ودريدا وتحويل الكلام إلى النص، وعلم اللغة إلى علم الكتابة، فى دفاعه عن التفسير الموضوعى. وتنتهى الدراسة بالعودة إلى التراث القديم وضرورة إعادة النظر فى تراثنا الدينى حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لندرى كيف إختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآنى، ودلالة تعدد التفسيرات فى النص الدينى والنص الأدبى معاً على موقف المفسرين من واقعهم أيا كان إدعاء الموضوعية. والدراسة تخلو من الجانب النقدى باستثناء بعض الانتقادات لهيدجر وجادامر، ونسيان البعد التاريخى ثم الاجتماعى للنص. تكتفى الدراسة بالعرض والشرح دون النقد والتطوير(١).

---

(١) الدراسة أشبه بالعمة فى البداية، والخف العربى فى النهاية، وما بينهما الحلة الغربية.

العلامات فى التراث ؛ دراسة إستكشافية(١).

هى دراسة تنطلق من معطى معرفى غربى حديث كالعادة هو علم ات للبحث فى التراث العربى بمعناه الشامل عن جذور وآفاق معرفية لبعض هذا العلم، الكشف عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل فى ات، فهم العالم والإنسان والنصوص. هى مشكلة نظرية يتم عرضها فى عناوين بية ثلاثة : مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة العلمية الأخرى، العلاقة بين الدال المدلول على مستوى الألفاظ، البعد الدلالى للغة. والهم المنهجي والموضوعي واحد، تأصيل الجديد فى القديم، واكتشاف الوافد فى الموروث، والربط بن علوم الآخر وعلوم الأنا، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. وهو ما يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية فى حالة الجمع بين تراثين أو التبريرية فى حالة اعتبار التراث هو الأصل. "وليس التراث فى الوعى العربى المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ولكنه، وهذا هو الأهم، دعامة من دعامات وجودنا وأثر فعال فى مكونات وعينا الراهن"(٢). الآخرون هم الأغيار ولكن الأنا تقف لهم موقف الندية دون تقليد له ودون إغراق فيها مع إثبات الخصوصية والتاريخية لكل منهما. وكما هى العادة يتم القفز من تراث الأنا إلى تراث الآخر ذهاباً أو العكس من تراث الآخر إلى تراث الأنا إيابا دون إيجاد ميزان متعادل ومنطق متوازن للمقارنة. فتتم الإحالة إلى البيان عند الجاحظ وإلى الأشعرى والمحاسبى والباقلانى والقاضى عبد الجبار وفى نفس الوقت إلى ابن عربى وهيدجر. وترسم الأشكال التوضيحية على طريقة البنيويين. ولكن يتم إخراج نصوص العلوم المتمايزة من سياقها. فنظرية العلم فى كل علم، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف لها سياقها الخاص لخدمة هذا العلم. ويصعب تناولها جميعاً على نحو عرضى يخترق كل العلوم. فالنصوص الكثيرة منتزعة من سياقها فى علومها. ولا تفهم إلا فى علومها النوعية. لا يهم مؤلفيها بقدر ما يهم موضوعها. فالنصوص التراثية موضوعية لا شخصية. الاحالات كثيرة وعلمية. ويظل الهم هو جامع الحكمتين. "ولعلنا فى النهاية نكون قد لفتنا الأنظار، أنظار الباحثين والدارسين إلى أهمية هذا العلم، علم العلامات، فيما يمكن أن يفتحه لنا من مداخل تمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءة جديدة فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، ونصحح فى نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربى، وننفى عنها التبعية، هذا حسبنا وبالله التوفيق"(٣) وهى نهاية مشيخية كما ينتهى إليها الدعاة.

---

(١) المصدر السابق ص ٥١ ـ ١١٨ نشرت من قبل فى كتاب "أنظمة العلامات فى اللغة والأدب والثقافة. مدخل إلى السميوطيقا" بالاشترام مع سيزا قاسم، القاهرة ١٩٨٦.

(٢)المصدر السابق ص ٥١

(٣) المصدر السابق ص ١١٥

٣- الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية(١).

وهى دراسة تربط بين علم أصول الدين وعلم البلاغة. قدم علم أصول الدين الأسس المعرفية العامة للمجاز وهو المحور الأساسى فى البلاغة. فهناك علاقة بين التصورات الدينية لله والعالم والإنسان وتصور طبيعية اللغة وعلاقتها بالعالم. وتعتمد على نصوص مستفيضة فى صلب التحليل حتى تبدو الدراسة مثل غيرها وكأنها شروح على متون مما يقطع إتصال الخطاب التحليلى الأساسى. وتقوم الدراسة على تقسيم ثلاثى بالرغم من غياب عناوين لها تطابق اتجاهات الدارسين للمجاز بين الإنكار كما هو الحال عند الظاهرية. فعند الظاهرية اللغة توقيف وليست اصطلاحاً ولا مجاز فيها. وعند المعتزلة اللغة اصطلاح وبها المجاز. وعند الأشاعرة اللغة كانت توقيفاً ثم أصبحت اصطلاحاً ومن ثم يوجد فى اللغة الحقيقة والمجاز. وقد دافع عبدالقاهر عن الإعجاز. وإتهم المعتزلة بالتفريط والظاهرية بالإفراط. وكان إبن قتيبة قد سبق إلى مثل فكرة عبد القاهر. وقد قسم عبدالقاهر الاستعارة إلى تحقيقية تصريحية تقوم على المشابهة وتخييلية مكنية. وجعل للحقيقة الأولوية على المجاز. وقد حلل المعتزلة من قبل المواضعة. فقسم القاضى عبد الجبار المجاز إلى مجاز من جهة المواضعة وآخر من جهة المتكلم يستند إلى قرينة. كما جعل البلاقلانى الأدلة ثلاثة: عقلية سابقة، وسمعية شرعية وهى نطق بعد المواضعة، ولغوية تقوم على المواطأة والمواضعة. وقد إرتبطت القضية بقضية الذات والصفات، على الحقيقة فى الله وعلى المجاز فى الإنسان مما يوقع فى التشبيه أم على الحقيقة فى الإنسان وعلى المجاز فى الله حرصاً على التنزيه. وهى دراسة نموذجية لعلاقة علم أصول الدين بعلوم اللغة وخضوع كليهما إلى تصورات عامة لله والطبيعة والإنسان.

٤- مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية(٢) .

وهى دراسة علمية مقارنة تجمع بين التراث القديم والوافد الغربى، تقرأ مفهوم النظم عند عبدالقاهر فى ضوء علم الأسلوبية الحديث. وتضم خمسة عناوين فرعية مرقمة على غير العادة: اللغة والشعر، النظم والأسلوب، الأسلوب ودور المتكلم، المعنى والأسلوب، الأسلوب والمجاز.

وتقوم الدراسة على رؤية عبدالقاهر من منظور معاصر دون إغفال السياق الموضوعى الذاتى الذى كان يدور فيه البحث البلاغى. وتقدم قراءة تأويلية منتجة تطرح سؤالا يحدد آليات التأويل دون إهدار بعد الدلالة فى المقروء. وتعتمد على نصوص وإستشهادات لمشاركة القارئ فى الاستنتاج : "ليس للتراث وجود مستقل

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢١-١٤٨.

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٩-١٨٢.

خارج وعينا به وفهمنا إياه. ووجوده إن صح له هذا الوجود إنما يتمثل فى شكل الوجود الفيزيقى العينى الذى يمكن أن يُدرَك بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكانى الذى يمثله على رفوف المكتبات فى شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة. وليس هذا الوجود العينى ما يعنينا دائماً، الذى يعنينا وجوده فى معرفتنا وفى وعينا الثقافى. وهذا الوجود فى الوعى هو الذى نصفه بعدم الاستقلال. وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعى المعاصر وهو لا يوجد إلا فيه وبه"(١). وهذه روح "التراث والتجديد" بألفاظه والذى يتمرد عليه المؤلف أحياناً بدعوى اللاتاريخانية والتوفيقية بين الحاضر والماضى. ويظل السؤال : لم قراءة عبدالقاهر فى ضوء الأسلوبية وليس قراءة الأسلوبية من خلال عبد القاهر؟ هل الزمان مقياس، الحاضر أساس الماضى، الحاضر هو الاصل والماضى هو الفرع أم أن ذلك مجرد تاريخ أو ميزان قوى بين حضارتين؟ إن الماضى هو الذى يعيش فى الحاضر، والحاضر هو حاضر الأنا وليس حاضر الآخر الذى لا تعيشه الأنا التاريخية : "نعيد اليوم قراءة عبدالقاهر لنرى ما الذى يمكن أن يقدمه لنا وما الذى يمكن أن ننفيه منه عن وعينا. وعلينا أن ننسى ونحن نعيد قراءة عبدالقاهر أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة باحثين عن إجابات ربما لم تخطر للشيخ على البال. وإنما هى إجابات كانت ضمنية تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتجليها. ومن شأن هذه القراءة أيضاً أن تتجاهل أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها. وتلك هى الأسئلة التى فقدت مغزاها وحيويتها بالنسبة لنا وإن كان مغزاها التاريخى مازال قائماً وقابلاً للتحليل من منظور القراءة التاريخية"(٢). ويرد المؤلف على الاعتراض على هذا الموقف باسم الموضوعية التى ترفض إستعمال المناهج العلمية الحديثة على تراث القدماء وتطلب من التراث ماليس فيه. ولا يعنى ذلك وقوع المؤلف فى القراءة المتحيزة بالكامل مع أو ضد بل إتباع المنطق الداخلى الخاص بالتراث الذى ليس بمعزل عن الوعى المعاصر ويسميها "القراءة الموضوعية الحقة"(٣). وفى العلم الإنسانى لا يوجد موقف حق والآخر باطل. وقد قام عبدالقاهر نفسه بطرح أسئلة معاصرة له على نصوص القدماء والمعاصرين له. ويزيد المؤلف بطرح أسئلة معاصرة له ربما لم تخطر إجاباتها على بال الشيخ ولا دار السؤال نفسه فى خلده. ويتجاهل أسئلة معاصرة طرحها الشيخ وأجاب عنها. يقرأ المؤلف عبدالقاهر كما قرأ عبدالقاهر أسلافه بروح أقرب إلى روح عبدالقاهر وروح التراث الذى يمثله والذى مازال ماثلاً فينا، يتفاعل معنا ونتفاعل معه. وينتهى المؤلف من هذه القراءة لعبدالقاهر باعتبار إعجاز القرآن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٠.

فيه. ويتطلب معرفة الشعر أرقى أنواع الكلام. والألفاظ فى اللغة دوال [illegible] وإصطلاحية. وهناك فرق بين اللغة والكلام. الأولى تخضع لنظام والثانية بلا نظام، فكل لغة كلام وليس كل كلام لغة. والنظم هو النحو، يتحكم فى الأسلوب. والأسلوب هو المتكلم. والنظم عند عبدالقاهر هو ما سماه المعاصرون "الأسلوبية"، وكأن الدراسة تكتشف تعدد الأسماء على المسمى الواحد بحيث يمكن أن يقال أيضاً إن الأسلوبية عند المعاصرين هو "النظم" عند عبدالقاهر. ويتوقف الأمر على علاقة الأنا بالآخر. وهل نقرأ علوم الأنا من خلال علوم الآخر أم نقرأ علوم الآخر من خلال علوم الأنا؟ هل نقع فى التغريب أم نؤسس "علم الاستغراب"؟ "وعبد القاهر لم يبدأ سعيه للوصول إلى هذه النظرية، ولم يكن هذا همه. وإنما نحن الذين طرحنا عليه السؤال. وعلينا أن نقنع بما يمكن أن نستخرجه من إجابات دون أن نستعرض عضلاتنا الذهنية على نص عبد القاهر. ولعل هذا النص المتميز فى الثقافة العربية ما يمكن أن يقرأه آخرون. ولعل هذه القراءة أن تكون حافزة لهم على أن يقوموا بقراءاته"(١).

٥- التأويل فى كتاب سيبويه(٢)

يضع المؤلف نصب عينيه لحظات تأسيس العلوم : أصول الفقه عند الشافعي، النحو عند سيبويه وهو تلميذ الخليل بن أحمد واضع علم العروض، البلاغة عند عبدالقاهر ليعيد قراءتها فى لحظة تاريخية أخرى، أى ليعيد تركيب "التمفصلات" العلمية كما يقول المغاربة. ففى هذه الدراسة ينتقل المؤلف من البلاغة إلى النحو للكشف عن آليات التأويل عند سيبويه بوصفه أداة منتجة لبناء العلم ومعرفة العلاقة بين علم النحو وعلوم التراث خاصة الفقه والقراءات، وبيان قراءة سيبويه للغة العربية ومحاولته الكشف عن النظام فى اللغة. ويحاول المؤلف الكشف عن العقل الكامن وراء هذا النظام معتمداً على المصادر الأصلية والمراجع الأساسية فى الموضوع. ولا يعنى التأويل فى هذه الدراسة التخريج بل الكيفية التى يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السميوطيقى. ليس التأويل عرضا يجب التخلص منه بل هو أداة العلم، البحث عن الأصل والجذر والأساس. وهناك فرق بين التفسير والتأويل. التفسير هو الواضح البين فى حين أن التأويل عند القدماء فى حاجة إلى بيان وتفسير. وبعد سيادة المذهب الأشعرى كمذهب رسمى للدولة والقضاء على الاعتزال، أصبح التفسير المذهب الرسمى، والتأويل زيغ وضلال وهو ما تبنته الظاهرية أيضاً.

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٣ ـ ٢٢٠.

وينقد المؤلف افتتان اللغويين العرب المعاصرين بدعوى الموضوعية وعيبهم على القدماء معياريتهم وأحكامهم التقييمية داعين إلى تبنى المنهج الوصفى المحايد الموضوعى. مع أن الوصف يعتمد على إطار تصنيفى يعكس رؤية الباحث. يدافع المؤلف هنا عن القدماء ضد المحدثين الذين يعيبون على القدماء إعتبارهم اللغة غائية لأنها جزء من نظام ثقافى عام والذين فى موقفهم نبرة استعلائية على القدماء. ويراجع المؤلف مواقف المحدثين، ويقيمها تقييما نقديا بالرغم من الصعوبات الخاصة بالثقافة العربية الإسلامية التى لا يواجهها البحث اللغوى الحديث. والحقيقة أن البعد الأيديولوجى فى العلوم الإنسانية ومن ضمنها علوم اللغة حاضر عند القدماء والمحدثين على حد سواء، البعد الدينى عند القماء والبعد الوضعى التاريخى عند المحدثين.

ويبدأ الباحث بالتفرقة المعروفة عند دى سوسير بين اللغة والكلام محاولاً إكتشاف اللغة من خلال الكلام واكتشاف النظام فى اللغة ورصد عناصر التشابه والاختلاف على المستوى الصوتى/ الصرفى والدلالى/ المعجمى. فاللغة ليست نظاماً فردياً بل نظام جماعى فى الذاكرة الجمعية. غاية الدرس اللغوى إكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها بصرف النظر عن كونها توقيفاً أم اصطلاحاً. اللغة بناء محكم، نظام تمتلكه الجماعة، واجتهادات وقراءات. لقد استطاع أبو الأسود الدؤلى وضع نظام للحركات من الأصوات. لذلك كان أوائل النحاة من القراء. وكان النصُّ معيار الدراسات اللغوية القديمة. وقد حققت القراءات السبع هذا المعيار.

وتتناول الدراسة ثلاثة موضوعات: العامل، والقياس، والشذوذ. فالعامل يتبدى فى ظاهرة الحذف والإضمار والتنازع والاشتغال والنداء والقسم. هو اللفظ الذى يؤثر فى الآخر عن طريق "تجاور. فكل أثر لابد له من مؤثر، وكل فعل له فاعل طبقاً لمباحث العلة فى علم الأصول. الفاعل له المرتبة الأولى، وحذفه إستثناء. والسؤال هو: هل الفعل الأول للجوار أم للأسبقية؟ وهى كلها مفاهيم وتصورات تختلف باختلاف الرؤى للعالم. أما إبن مضاء فإنه يفسر العامل من منظور حركات الإعراب من خلال تغير مواضع الكلمات لإنكاره التعليل، وهو الظاهرى الأندلسى. فى حين يرى إبن جنى أن العامل هو المتكلم. ومن ثم تضع الدراسة سيبويه فى إطار تطور النحو مع اللاحقين عليه، وإن كان الباحث يسمى بلفظ "أيديولوجى" كل خلاف مذهبى عقائدى.

أما القياس فإنه نموذج التأثير المتبادل بين النحو وعلم الأصول. وإذا كان القدماء يستخدمون الاستنباط بدلاً من التأويل فإنه لا يوجد فى ذلك أى أثر أيديولوجى لأن كليهما لفظان قرآنيان. والاستنباط أدق فى علوم المنطق من التأويل. يقاس الفعل على الاسم، خاصة المضارع الذى يعنى المشابهة. ثم تقاس الصفة على

الفعل، قياساً على قياس، وتحويلاً للفرع إلى أصل يقاس عليه. ويقوم القياس على إدراك التشابه والاختلاف مثل إستحالة إجتماع التنوين مع الإضافة، والمقابلة بين الجزم فى الفعل والتنوين فى الاسم. ويتشابه الاسم والصفة فى حاجتيهما إلى الفعل. ولكن إبن مضاء ينقل الخلاف الفقهى إلى النحو، ويعطى الأولوية للأسماء على الصفات، وللصفات على الأفعال بناء على نظرية الذات والصفات والأفعال فى علم أصول الدين، ونقل علم الكلام إلى علم اللغة كما يفعل الباحث مع "التراث والتجديد". وينقد الباحث موقف إبن مضاء لأن القياس فى النحو مخالف للقياس فى الفقه. النحو لا ينقل حكماً من نص بل يستنبط بالتأويل والمقارنة أوجه التشابه، كذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة. وهذه العملية التأويلية فى جوهرها هى التى تمكن من وضع القواعد. وبدونها لايمكن إكتشاف النظام اللغوى من الكلام.

أما الشذوذ فيعنى خروج بعض الكلام على نظام اللغة الثابت. وينقد المؤلف موقف المحدثين فى هجومهم على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ مع أنه غياب النظام أوكسره وهو مايحدث فى الكلام. وهذا طبيعى فى ثقافة معيارية نصية تم تدوين كلامها بلهجة قريش. ويستخدم سيبويه ألفاظاً مثل الحسن والقبح، لا يجوز، قبيح، ضعيف ولا يستخدم لفظ شاذ. فالمهم إكتشاف النظام.

تأخذ هذه الدراسة موقف الدفاع عن النحو التقليدى ضد هجوم اتباع المنهج الوصفى. "إن تجديد النحو أى تسهيل النحو لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التى قام عليها. وذلك كله لا يتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بالقاء الأحكام .. إن إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية فى بناء العلم خاصة العلوم الإنسانية إنكار يضر صاحبه لأنه إغماض العين عن الشمس التى تحرق حرارتها جليد العين" (١).

٦- الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث (٢) .

هذه الدراسة قراءة على قراءة لكشف آليات التأويل وكيف أنه أيضاً تلوين كما هو الحال فى "التراث والتجديد". ومع ذلك فيمثل المقروء نهاية للنظرية التقديسية للتراث التى بدأت منذ طه حسين "فى الشعر الجاهلى" واتخاذ نظرة دينامية له دون الوقوع فى الربط الآلى بين الظواهر. يبحث عن جدل الماضى والحاضر، بين الباحث وموضوعه. فلا توجد قراءة بريئة كما يقول، ألتوسير. ليس الماضى كتلة واحدة بل عدة اتجاهات. والباحث أشبه بالفنان أو الروائى الذى يبدع ويصور. فالتراث تراثان : تراث الأغلبية السنية السائدة وتراث الأقلية الشيعية

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٣-٢٤٧

الطليعية المضطهدة. وإستعادة التراث الأول يؤدى إلى الاتباع بينما تؤدى إستعادة الثانى إلى الإبداع. ودراسة التراث عند أدونيس ليست إخصاباً للحاضر بل هدم للتراث كجزء من هدم الماضى. للتراث وجود فى الماضى وليس فى الحاضر. والعلاقة به علاقة إنفصال كامل. ويكون التعاطف مع الفكر التقدمى المعاصر كرد فعل على الفكر التقليدى القديم. وينقد المؤلف هذا الموقف. فالتراث ليس مادة محايدة يشكلها المبدع، بل هو تراث حى له بنيته وتكوينه وقيمه وتوجيهه. ولا يمكن عزل الإبداع عن سياقه التاريخى وجعله معلقاً فى الهواء بإرادات المبدعين. ويقوم موقف أدونيس على فرضين أساسيين : الأول أن الاتباعية هو المنهج الذى ساد العقلية العربية والثانى وجود صلة جوهرية بين اللغة والدين والسياسة. والشعر حالة تطبيقية للسابق. ويتمايز موقف الباحث عن موقف أدونيس فى نظرة كل منهما إلى التراث. فما الفائدة من تحليل التراث واكتشاف الاتجاه التقدمى الطليعى فيه وهدم الثقافة السائدة إن لم يكن بالارتباط بالأول والفكاك من الثانية؟

٧- الذاكرة المفقودة والبحث عن النص (١).

وهى قراءة على قراءة إلياس خورى لأزمة النقد والإبداع العربى فى كتابه "الذاكرة المفقودة" لإضاءة منهج القراءة الذى يطرحه وآليات التأويل. وللمؤلف دراسات سابقة مثل "تجربة البحث عن أفق، مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة" و"دراسات فى نقد الشعر". ويضم الكتاب عدة مقالات كتبت بين ١٩٧٢ – ١٩٨١، يعبر فيها عن نهاية مرحلة الجديد الملتبس، ويعلن عن مرحلة نهاية المراجع الجاهزة طبقاً لتوجهات ما بعد الحداثة. وهى "الذاكرة المفقودة"، "المثقف الحديث وسلطة المثقف"،" مراجعة للجمر والرماد "و"ذكريات مثقف عربى" لهشام شرابى، "الديموقراطية والاستبداد الحديث، مناقشة بيان من أجل الديموقراطية"، "البنى السياسة الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية"، "الاحتراق حول الأسئلة، مراجعة جورج خضر : لو حكيت مسرى الطفولة"، "موت المؤلف"، "فضاء النثر". ويمكن التمييز فى هذه المقالات كلها بين مستويين من النصوص: نقد النص والنص النقدى. الأول مراجعة لنصوص المبدعين، والثانى وضع نص نقدى نظرى.

ويربط النص المقروء بين النقد والمجتمع، بين إنهيار النصوص وانهيار المؤسسات والدولة فى لبنان. فقد تمت الحداثة فى عصر النهضة العربى للدولة وليس للمجتمع. فانهارت الدولة وتراجع المجتمع. وكان التحديث للنخبة وليس للجماهير، من الوافد الغربى وليس من الموروث العربى. ومن هنا كانت أزمة الأدب تعبيراً عن أزمة الثقافة، وأزمة الثقافة تعبيراً عن أزمة الواقع. ويستعمل

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٥ ـ ٢٦٥.

المراجع نفس الألفاظ الحداثية مثل الأيديولوجية والميكانيكية والماضوية عدة مرات. ويؤثر إتباع المنهج النقدى الواقعى لدراسة النصوص الأدبية والنقدية. ويعيب على النص المقروء سطحية التحليل والتبسيط الذى يصل إلى حد السذاجة، واعتبار الديموقراطية حلاً سحرياً يتم به معالجة كل شئ.

هذه هى الدراسات السبع التى تكون "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" والتى ظهرت بعد "مفهوم النص" (١) . تخضع التراث القديم المتعدد إلى منظومة واحدة، والمجالات المختلفة، اللغة، والنقد، والبلاغة، والعلوم الدينية إلى أفق دلالى واحد، وتجمع بين الدراسة والتطبيق النظرى. تعترف بجهود السابقين وبفضلهم فى بيان أهمية قراءة النقد فى ضوء العلوم التراثية كلها(٢). لا يغفل السياق التاريخى للفكر، ولا يتجاهل المغزى المعاصر للنص التراثى. يجمع بين التاريخ والفكر، بين الموضوعية والذاتية. ويكشف عن الطابع الأيديولوجى النفعى لهذه الدراسات والتى يبغى المؤلف نقلها إلى المستوى المعرفى الخالص. تثير المشكلات وتقترح الحلول. ثم تثير الحلول مشكلات أخرى. الأسئلة مستمرة، والمراجعات دائمة. ومن حق الجميع القبول والرفض والاجتهاد. والتساؤل المستمر قادر على تصحيح الأخطاء والتقدم حول مزيد من الاجتهاد. "القراءة فعل مستمر لا يتوقف، يبدأ من الحاضر الراهن وينطلق إلى الماضى والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى فى حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار، لكنها الحركة التى تؤكد الحياة، وتنفى سكون الموت. إنها حركة الوجود والمعرفة فى نفس الوقت" (٣) .

ومن ثم تكون الأعمال العلمية للمؤلف منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربى" و"مفهوم النص" حتى" إشكاليات القراءة وآليات التأويل" مؤلفات رصينة وجادة سواء فى مرحلة التكوين الجامعى فى الدراستين الأوليين أو مرحلة العزلة العلمية فى اليابان فى الدراستين الأخريين. غلب العالم على المواطن، والهم العلمى على النضال السياسى، وتحليل القدماء على نقد المحدثين، والتراث على العصر. هناك عناصر وألفاظ ثابتة فيها للنقد أو للبناء، للهجوم أو للدفاع مثل الأيديولوجية، والتوفيقية، والنفعية، والتلوين، والوسطية. مازالت علاقة القديم بالجديد، والموروث بالوافد لم تستقر بعد إلا قفزاً وتنقلاً من تراث إلى آخر. فالميزان المضبوط لا يستطيعه جيلنا المخضرم. وبعد عودة المؤلف من اليابان واحتراقه بنار الهوان والضياع، وجرح الكرامة الوطنية، ومأساة الإعلام وزيف الخطاب الرسمى، وتذبذب المثقفين، وانهيار المشروع القومى، وتفكك الدولة، حاول فى مرحلة ثالثة إكتشاف الواقع ذاته ووصف مأساته وتأصيل

---

(١) أنظر عرضنا لكتاب "مفهوم النص" فى الدراسة السابقة.

(٢) مثل لطفى عبد البديع، مصطفى ناصف، شكرى عياد، جابر عصفور فى النقد والبلاغة.

(٣) المصدر السابق ص٩.

جذورها فى "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" وفى "نقد الخطاب الدينى".

ثالثاً : الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟

"الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" كتاب صغير الحجم (٩٢ص) باستثناء صفحة الفهرس والصفحات البيضاء التى تتخلل الفصول(١). ويتضمن أربعة فصول لا تتناسب كما فيما بينها. أكبرها الثانى "السنة" (٤٥ص) وأصغرها الثالث "الإجماع" (٦ص). ويكاد يتعادل الفصلان الباقيان الأول "الكتاب" (٢٣ص) والرابع "القياس / الاجتهاد" (١٨ص).

ويعتمد على كثير من الحجج النصية في صلب التحليل التى تقطع اتساق الخطاب، وتجعل الاستدلال خارجياً وليس داخلياً، مجرد شروح على متون وليس خطاباً قائماً بذاته(٢). واستعمال النصوص قد يوقع فى اختيار ما يوافق أحكام الباحث المسبقة وانتقاء ما يدعم وجهة نظره وترك ما يخالفها. وعلى فرض وجود هذه النصوص المؤيدة ما حجمها؟ ألا تتعارض مع نصوص أخرى؟ ألا يستطيع باحث آخر أن يأتى بنصوص معارضة يثبت بها أن الشافعى غير وسطى، وغير موفق، وغير أيديولجى، وأقرب إلى العقل منه إلى النص؟ ما هو مقدار الغلبة لمجموعة من النصوص على مجموعة أخرى معارضة؟ ألا يوقع هذا المنهج فى حرب النصوص، ويظل الباحث أسير النص، وثقافة النص، وحضارة النص؟ وبالرغم من اعتماد الكتاب على المرجعين الأساسيين للشافعى "الرسالة" (٥٠ مرة) و"الأم" (١٥ مرة) إلا أن الاعتماد على مؤلفى أبى زهرة "أبو حنيفة" (٢٠ مرة) و"الشافعى (١٠ مرات) كان بارزاً أيضاً(٣). ويقتبس منه نصوصاً قديمة دون الرجوع إليها(٤). والاعتماد على مؤلفات أبى زهرة عن الأئمة الأربعة إعتماد على سلطة علمية يصعب التشكك فيها. ومع ذلك تتم قراءتها قراءة خاصة. ويتم تجاهل مؤلفات أخرى مغايرة مثل "الإمام الشافعى، مؤسس علم أصول الفقه" للشيخ مصطفى عبد الرازق. يأخذ المؤلف التقليدى حتى يسهل نقده ويترك التجديدى الذى

---

(١) الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سيناء للنشر، القاهرة ١٩٩٢. وقد سبقتها "الأيديولوجية الوسطية التلفيقية فى فكر الشافعى"، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن ١٩٩٠.

(٢) "قراءة النص" فى "دراسات فلسفية"، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣ ـ ٥٤٩.

(٣) إعتمد المؤلف أيضا على بعض المراجع القديمة مثل تاريخ الطبرى (٥ مرات) ، والإمام والسياسة لابن قتيبة، والموافقات للشاطبى (وكل منها مرة). كما إعتمد على بعض إجتهادات المحدثين مثل يعقوب بكر، وحسن الشافعى، وجابر عصفور، وسيد قطب (كل منهم مرة). وذكر الجابرى فى تكوين العقل العربى (مرتان)، ورضوان السيد فى مجلة الاجتهاد (مرتان)، وأحمد أمين (مرتان).

(٤) مثل : الرازى : مناقب الشافعى، ص ١٧ ص٥٣.

يصعب إتهامه. ويبدو أثر الحداثة والمؤلفين المحدثين فى إعتماده على "نقد العقل العربى" الذى يصف أيضاً "العقل العربى" بالتوفيق والتلفيق وكأن التجزئة والتعارض بين الأجزاء هو طريق العلم. وتغيب الإشارة إلى مؤلفات أخرى حول مشروع "التراث والتجديد" تصف وسطية الشافعى وتضعها فى جدلها التاريخى على نحو علمى دون تحميلها بدلالات أيديولوجية من وحى العصر(١). فهو كتاب تنقصه الصنعة وإن لم تنقصه الجرأة.

١- الأيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع ؟

والإمام الشافعى هو الإمام الثالث الذى حاول الجمع بين فقه مالك فى الحجاز وفقه أبى حنيفة فى العراق، بين المصالح المرسلة وبين القياس، بين متطلبات الواقع واستدلال العقل، وهما الدعامتان الرئيسيتان للوحى. لا تعنى الوسطية هنا أنها توفيقية أو تلفيقية بين شيئين متعارضين أو مختلفين أو نقص فى الجذرية والحسم واتخاذ المواقف بل الجمع بين مقتضيين، كلاهما شرعى، وتحقيق مطلبين كلاهما أساس فى نظرة متكاملة وليست أحادية الطرف، وفى تصور كلى دون رده إلى أحد أجزائه أو بلغة القرآن إيمان بالكتاب كله وليس الإيمان بالبعض دون البعض الآخر أو ضرب الكتاب بعضه ببعض. الوسطية هنا هى بنية الفكر الجامع الشامل الذى يميز الفكر الإسلامى الذى يجمع بين ملكوت السموات و ملكوت الأرض، بين الآخرة والدنيا، بين المسيحية واليهودية، بين المحبة والشريعة. الوسطية هى عود إلى الاشياء ذاتها وتخليصها من المواقف الأيديولوجية المسبقة. هى الوسطية التاريخية التى تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها. فلا فرق بين البنية والتاريخ. البنية تحقق للتاريخ، والتاريخ تحقق للبنية.

الوسطية هى المرحلة الثالثة فى جدل التاريخ بين الشئ ونقيضه. فالصراع بين أهل الحديث وأهل الرأى هو التقابل بين الشئ ونقيضه. وكان من الطبيعى أن يظهر الشافعى للجمع بينهما فى مرحلة ثالثة. وهو صراع يكتشف عن نفس المكونين للوحى: المصلحة والاستدلال. وقد نشأ الصراع بين التيارين، بين أهل الأثر وأهل الرأى. كل منهما يريد تدوين التشريع من وجهة نظره. وهو صراع له نتائجه وربما دوافعه السياسية والاجتماعية كما هو الحال فى فقه القانون فى كل مجتمع وليس تآمراً يبغى السيطرة على الذاكرة الجمعية من خلال صياغة قوانين

---

(١) "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٧٧ ـ ٢٠٢ "علم أصول الفقه" فى دراسات إسلامية، ص ٦٥ ـ ١٠٣ "ماذا يعنى اليسار الاسلامى؟ مجلة "اليسار الاسلامى"،المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ٣ ـ ٥١. وأعيد نشرها فى "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١"، الجزء الثامن "اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٣ ـ ٧٥.

الشفرة التى تصاغ على أساسها الذاكرة. صحيح أن الصراع بين أهل النقل وأهل الرأى، بين الذاكرة والعقل، بين مرجعية النص ومرجعية العقل، بين التقليد والإبداع. ولكن وصف هذا التقابل وكأنه تقابل بين التخلف والتقدم قفز من الحكم العلمى إلى الحكم السياسى. فالذاكرة قد تكون دافعاً على التقدم كما هو الحال فى التراث الشعبى وسير الأبطال واستدعاء الماضى الزاهر وقصص الأنبياء وبلورة الوعى التاريخى. وقد يقع العقل فى الدجماطيقية كما حدث أيام المعتزلة والمأمون. صحيح أن ذلك ليس هو الغالب ولكنه أيضاً واقع وممكن. وهو تعبير عن إشكال فعلى، التقابل بين النص والحياة، بين المثال والواقع كما هو الحال فى كل مذهب سياسى، الماركسية أو الرأسمالية أو فى كل شريعة وقانون، بين الحرفية والتأويل.

لم يأخذ الشافعى موقفاً وسطيا توفيقياً بين الحديث والقياس، بين أهل الأثر وأهل الرأى. بل حقق مطلبين رئيسيين فى كل فقه، الجمع بين النص والواقع، بين الداخل والخارج. كان خوضه فى أهل الحديث ضد أهل الرأى إذا ما غالى أهل الرأى على حساب النصوص. ولو كانت المغالاة من أهل الحديث على حساب أهل الرأى لانضم الشافعى إلى أهل الرأى ضد أهل الحديث حتى يعيد التوازن بين المطلبين. صحيح أن هذا الصراع المنهجى يدل على صراع أعمق بين قوى التغير والتقدم وبين قوى التسلط والهيمنة. وهو صراع موجود فى كل العصور وفى كل المجتمعات. تتمسك قوى الهيمنة بالأصل الثابت فى حين تتشبث قوى التقدم بالفرع المتغير. فهما واجهتان لعملة واحدة، خارج منطق الصواب والخطأ وعقلية "إما ... أو". صحيح أن هاجس الشافعى كان البحث عن مصدر لليقين فوجده فى مصدرين فى الأصل وفى الفرع، فى النص وفى الواقع، فى الأثر وفى الرأى. فالنص مصدر اليقين ومرجعه الأصلى. وهو يتضمن العادات والأعراف نظراً لأنه نشأ فيها وفى وسطها. فالعقل المطلق الحرُّ الذى لا زمان له ولا مكان عقل فارغ من أى مضمون، إدعاء طهارة وبحث عن وهم لا وجود له. لم يستخدم الشافعى آليات العقل لنفى النقل وحبسه فى دائرته بحيث لا يتجاوز دوره التفسير والتأويل. بل أعمل العقل فى النقل حتى يصل إلى بعد ثالث للوحى هو الواقع، حياة الناس فى الزمان والمكان. لا يعنى ذلك القضاء على الخلاف والتعددية وهو المدافع عن القايسين فى القضية الواحدة. إنما يعنى التمسك بالمرجعيتين وبالشرعيتين: النص والعقل. وإذا كان فى الاستحسان ينفى الوسطية فإنه يجد مخرجاً لتقابل النص والواقع فى الإحساس بالمصلحة وتقدير المنفعة.

إن جوهر الوسطية هو الجمعُ بين الثابت والمتحول، بين المطلق والنسبى ليس بدافع أيديولوجى، مذهبى أو سياسى، بل بدافع منطقى. فلكى يكون القياس منتجاً يحتاج إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى. وكيف يخلو القياس من الثابت، من

المقدمات الكبرى؟ وكيف يخلو من المسلمات أو البديهيات؟ صحيح أننا فى عصر يرفض الثبات لصالح التغير، ولكن هم المواطن لا يتغلب على هم العالم، والذاتية لاتقضى على الموضوعية. كما أن الثابت وهو النص فى الحقيقة نشأ من الواقع فى "أسباب النزول"، وتطور بتطوره فى "الناسخ والمنسوخ"(١). فالتقابل بين الثابت والمتحول تقابل وهمى من عقلية تجزيئية معاصرة ومن هموم مواطن يتوق إلى التغيير ويرفض الاستقرار الزائف. ومن الطبيعى أن يتمسك أنصار الهوية بالثابت وأن يتشبث أنصار التغيير بالمتحول. والتحدى ليس هو فى الاختيار بينهما، ونصرة فريق على فريق بل فى الجمع بينهما، والخروج من هذا التوتر إلى الواقع، تحقيقاً للمصالح العامة.

لم يكن الشافعى (ت.٢٠٤) بدعاً فى الحضارة الإسلامية فى هذا الموقف الجامع بل كان الأول فى علم أصول الفقه. وتلاه الاشعرى (ت.٣٢٤) ثم الغزالى (ت.٥٠٥). وقد قام الثلاثة بتقنين الفكر الإسلامى: الشافعى فى علم أصول الفقه، والأشعرى فى العقيدة، والغزالى فى المسار الحضارى العام، جامعاً بين الشافعية فى الأصول والأشعرية فى العقيدة. فإذا كان الشافعى قد توسط بين فقه الحجاز وفقه العراق، بين فقه مالك وفقه أبى حنيفة فإن الأشعرى قد توسط بين أهل السنة والاعتزال، بين التشبيه والتنزيه فى إثبات الصفات بلا كيف، بين الجبر والاختيار فى نظرية الكسب. أما الغزالى فإنه لم يتوسط بين تيارين فكريين ولكنه جعل الأشعرية عقيدة رسمية للدولة، وفضل توسطها يرجع إلى الأشعرى وليس إلى الغزالى. ولم يتوسط فى التصوف لأن التصوف بطبيعته مغالاة فى الحياة الروحية. وكون الغزالى أشعرى العقيدة وشافعى المذهب لا يعنى أنه وسطى. فقد جعل الغزالى الأشعرية نظرية فى الحكم، والتصوف ثقافة واختياراً للمحكوم. ولم يتوسط بين الدولة وخصومها بل أخذ صف الحكم ضد المعارضة من الباطنية والمعتزلة.

ويبدو الموقف الوسطى فى حل الشافعى مشكلة وجود اللفظ الأجنبى فى القرآن بين طرفين : الأول يثبت وجود ما كان فى الأصل أجنبى (عبد الله بن عباس وكثير من الفرس)، والثانى ينكر وجود اللفظ الأجنبى لأنه يتناقض مع النص العربى. ثم يأخذ الشافعى الطريق الثالث وهو إثبات ألفاظ متفق عليها فى لغات وألسنة مختلفة دون أن تنتقل من لغة إلى أخرى، ليس عن طريق التوسط بل عن طريق علم الأصوات المقارن. وكما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام عندما وصف تحول الألفاظ الأعجمية إلى العربية، لافرق بين البنية والتاريخ.

---

(١) انظر دراساتنا : "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول" فى "الإسلام والحداثة" ندوة مواقف، دار الساقى، لندن ١٩٩، ص ١٣٣ـ ١٧٥. وأيضا فى هموم الفكر والوطن جـ١ التراث و العصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٧-٥٦.

والحقيقة أن لفظ "الوسطية" محمل بعدة من المعانى فى عصرنا، كلها سلبية. فالحزب الحاكم هو حزب الوسط ضد التطرف الإسلامى والتطرف الاشتراكى مما أضاع البلاد أولاً وثانياً. الوسطية دفاع عن الأمر الواقع، وشرعية وهمية لنظام لا شرعى. وقد كثرت السخرية من حزب الوسط و"هز الوسط" الذى اندفع فى تبرير غياب توجيه الدولة لمظاهر النشاط الاقتصادى باللجوء إلى النصوص التى تمدح الوسطية فى القرآن والحديث، وما أكثرها. وقد كثر الحديث عن الوسطية بهذا المعنى الحكومى الرسمى منذ السبعينيات فى مصر من بعض "ترزية" القوانين لصياغة أيديولوجية الحزب الوطنى فى "الاشتراكية الديموقراطية" التى تقوم على الوسطية، لا شرقية ولا غربية. وتؤصل الوسطية فى الكتاب والسنة، وتعنى لا إشتراكية ولا رأسمالية، لا روسيا ولا أمريكا. وتجاوزت الوقفة مع الصديق وتحييد العدو إلى الارتماء كلية فى أحضان الولايات المتحدة الأمريكية(١). وفى كليات الدراسات العربية التى أنشئت لمنافسة كلية الآداب فلم تصل إلى مستوى الآداب أو دار العلوم وكانت عواناً بين ذلك، قام أستاذ آخر يبحث له عن دور فى إحدى الجامعات الإقليمية فى صعيد مصر المغمور ليؤسس أيضاً الوسطية فى الأدب والفكر والحياة، ربما يلتفت إليه النظام القائم فيجد له مكاناً ضمن طوابير المنتظرين للمناصب العامة. يرتكن إلى شرعية الذات، وشخصية مصر، والثقافة الشائعة، والأمن السياسى. وكان قد سبقه من قبل توفيق الحكيم فى "التعادلية" فى بيئة تناهض التطرف. لم يضع الشافعى إذن مفهوم الوسطية، ولكنه مفهوم حديث من وحى المناخ السياسى المعاصر، قراءة للحاضر فى الماضى، وقراءة للماضى فى الحاضر.

وفى نفس الوقت الذى يتوسط فيه الشافعى فى الفقه يتصلب فى اللغة والكلام والسياسة. يقرأ القرآن بلهجة قريش دون سائر اللهجات. قريش هنا هو اللسان وليس القبيلة. ولا تعنى لهجة قريش سيادة قريش - السياسة وهيمنتها على اللسان العربى. هذا هو هم المعاصرين، رفض حكم القبيلة والعسكر والطائفة والعشيرة، هم المواطن عندما يتغلب على هم العالم، وتحت أثر بعض المفكرين المعاصرين الذين أفاضوا فى القبيلة والغنيمة(٢). وعدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها. وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التشبث بالنص العربى بل التأكيد على هوية النص والمعنى، وليس له أى دافع أيديولوجى سياسى، قريش ضد العرب، والعرب ضد الفرس. فلم تكن هذه النعرات العرقية دافعاً موجهاً عند العلماء وإن كانت عند السياسيين. وإن نقد الشافعى للمتكلمين ونهيه عن علم الكلام مفضلاً عليه العلم بالكتاب والسنة ونفوره من

---

(١) صوفى أبو طالب: الاشتراكية الديموقراطية، المجلس الأعلى للجامعات، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) مثل برهان غليون فى "من القبيلة إلى الدولة"، ومحمد عابد الجابرى فى "نقد العقد السياسى".

العباسيين لا تعنى أنه جنح إلى المحافظة التى ترفض العقلانية وتنأى عن التفكير المنطقى بل لأنه أصولى يبغى الدفاع عن المصالح العامة ضد الفرقة والتشتت حول المسائل النظرية الصرفة التى لا ينتج عنها نفع. وموقف الشافعى لا ينبع من أصله العربى ولا يفضله أبو حنيفة الذى إستحسن الخوض فى علم الكلام لأن أصله فارسى فهذا إدخال لبعد شعوبى عرقى فى مواقف أصولية صرفة. وإن إثبات أن الشافعى كان حليفاً سياسياً لبنى أمية حكم يفترض فى الفقيه الحكم بالهوى والمصلحة. وإن رحيل الشافعى إلى مصر بعد أن استولى المأمون على السلطة بعد صراع عسكرى مع أخيه الأمين لأن واليها كان قرشياً هاشميا لا يكشف عن صراع شعوبى إنعكس فى الثقافة والفكر بل صراع سياسى بالأصالة. ومن ثم يقرأ المؤلف مواقف الشافعى اللغوية والفقهية والسياسية ويرى فيها انحيازا للقرشية. وهو انحياز "أيديولوجى" لقريش التى أطلت برأسها أول ما أطلت بعد نزول الوحى فى إجتماع السقيفة، توجهاً أيديولوجياً للإسلام لتحقيق السيادة القرشية. والأدلة على ذلك روايات فضل قريش وهى عند الكل. و"الخلافة فى قريش" وهو مروى عند الكل. فالخلافة ليست بالبيعة بالضرورة بل كل خليفة علا الناس بالسيف يكون خليفة. شرطها إذن السيف والقرشية، الشوكة والقبيلة. وهى قراءة سياسية تسقط أموراً معاصرة على موقف الشافعى. كما يجد المؤلف فى تعاون الشافعى مع الأمويين انحيازاً للقرشية على عكس أبى حنيفة ومالك اللذين قالا بفساد بيع المكره وطلاقه. وهو انتهازى. فقد طلب عملا بتوسط بعض القرشيين فأخذه الوالى معه وجعله عاملاً بنجران. كما كره الشافعى تخلى العباسيين عن العروبة مما دل على التعصب العربى لديه. إن السيطرة القرشية واردة فى مجتمع مازال للقبلية فيه موروثها القديم، ولكن توضع فى حجمها الصحيح. فمازالت ثقافة وموروثاً وتكويناً ذهنياً عند العرب نظراً لحداثة الإسلام. أما أن تكبر وتتضخم خارج حجمها الطبيعى وتتحول إلى مؤامرة لقريش للسيطرة على العرب والمسلمين فهو علو للصوت فى الأذن، وإبهار بالضوء أمام الأعين. هناك صراع سياسى كما هو الحال فى أى مجتمع لحظة اختيار الحاكم، ورغبة كل فريق أو حزب السيطرة على الفريق أوالحزب الآخر دون تآمر أو سوء نية بل فى صراع مفتوح. وإن إختيار الخليفة ضمن المرشحين الستة بعد عمر ليس سيطرة للقرشية بل إتباع لسنة السلف الصالح، وجمع بين بيعة أبى بكر من الناس واختيار أبى بكر لعمر. وبعد مقتل الخليفة الثالث، نشأ صراع بين بنى هاشم وبنى أمية، وهو صراع طبيعى بين حزبين، كل منهما يمثل مصالح خاصة، ولا شأن له بمؤامرة قريش على الناس.

٢- الأدلة الشرعية الاربعة

والأدلة الشرعية الأربعة : الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس ليست للشافعى وحده بل تكوّن بنية علم أصول الفقه قبل الشافعى وبعده حتى عند الشيعة

الذين ينكرون القياس، فإنهم يستبدلون به قول الإمام المعصوم. وفضل الشافعى أنه وضع النسق كما فعل أرسطو فى المنطق، والخليل بن أحمد فى العروض، وسيبويه فى النحو، وفرنسيس بيكون فى الآلة الجديدة، وفيكو فى فلسفة التاريخ. هذا ما أجمع عليه الفقهاء بصورة ضمنية وبعد الشافعى بصورة علنية بعد أن وضع الشافعى أسس العلم. وإذا كان الشافعى سيء النية بتثبيت قواعد الاستدلال فهل كان كذلك كل علماء الأصول من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير. واعتبار ذلك رغبة فى السيطرة والسيادة على العقل والفكر لهو إسقاط للسياسة فى الفكر. لا يوجد علم بلا قواعد أو منهج. هكذا فعل ديكارت وكان الناس قبله يفكرون. وهكذا فعل هوسرل وكان الناس قبله يشعرون وينظرون.

والكتاب عربى اللسان، ولا يعنى أنه عروبى الاتجاه كما هو الحال فى السياسة عند التيار القومى العربى. وإن إستعمال المؤلف لفظ العروبة بدل العربى ليدل على خلط بين اللسان العربى والنزعة العروبية فى المجتمع والسياسة(١). فمما لا شك فيه أن القرآن نزل بلسان عربى. وسواء وجدت فيه ألفاظ أعجمية أم لا توجد أم وجُدت بعد أن عُربت قبل القرآن وأصبحت شائعة فى اللغة العربية، فإن الموضوع لغوى خالص وليس سياسياً. وإن معرفة اللغة العربية وأسباب النزول شرطان عند كل المفسرين، وليس عند الشافعى فقط. ولا تدل على عروبة زائدة عنده أو ناقصة عند غيره. كما أن إحتواء النص القرآنى نظرا وإمكاناً لكل الحوادث المستقبلة مما يجعل نصوصه أصولاً يقاس عليها ليس مبدأ "على درجة عالية من الخطورة" بل هو أقرب إلى المبادئ الرياضية العامة وقوانين الفكر ومقدمات المنطق. فالفكر بلا ثوابت ينتهى إلى النسبية. وهل وجود هذا الثابت هو "المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع، ويقتصر دوره على تأويل الوحى واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة"؟ (٢). هل يؤدى هذا الثابت إلى اختلال التوازن بالضرورة بين الأصل والفرع، والتضحية بالفرع من أجل النص، وعدم أخذ المصلحة وهى العلة المشتركة بين الأصل والفرع أساساً للقياس أم أن الجمع بين الثابت والمتحول هو خير ضمان لهذا التوازن؟ إن المبادئ اللغوية العامة يمكن قراءتها على أنها تغليب للثابت على المتحول. كما يمكن قراءتها على أنها تغليب للمتحول على الثابت طبقاً لاختيار هل

---

(١) يذكر المؤلف أن الشافعى كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجى ضمنى فى "سياق الصراع الشعوبى الفكرى والثقافى"، الإمام الشافعى ص ٢٧، "إن الشافعى يعتمد موقفاً أيديولوجياً خاصاً فى خضم صراع فكرى شعوبى إنحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما إنحاز كثير من معاصريه بل إلى القرشية، تحديدا"، المصدر السابق، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) المصدر السابق ، ص ٢١.

الكوب نصفها فارغ أم أن نصفها مملوء؟ إن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، والعام والخاص، والأمر والنهى كلها تعبير عن هذه العلاقة العضوية بين الثابت والمتحول طبقاً لأبعاد الصورة الفنية فى الحقيقة والمجاز أو لأعماق الشعور كما هو الحال فى الظاهر والمؤول، أو لاحتمال المعنيين دون ترجيح أو مع الترجيح كما هو الحال فى المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه أو طبقاً للفرد والجماعة مثل العام والخاص أو طبقاً للفعل إيجاباً وسلباً مثل الأمر والنهى. يقفز المؤلف على هذه المبادئ اللغوية عند الشافعى وبعده مُخرجاً له من سياقه التاريخى وكأنه هو وحده علم الأصول، ويدمج النص والمحكم فى السنة، وينتهى إلى أن الشافعي له مرجعان تفسيريان: السنة واللسان العربى. وهما ثابتان بإرادة الشافعى دفاعاً عن سلطة قريش. هنا يتجاوز السياسى العلمى، ويتحول التحليل الاجتماعى السياسى للأفكار إلى غير ما يهدف إليه.

كان تركيز الشافعى على السنة طبيعياً فى وقت لم تكن فيه قد جمعت بعد أوكانت فى طريقها إلى الجمع. فكان نوعاً من الضبط والإحكام كمصدر للتشريع قبل أن تكون رواية وخبراً. ووجد الشافعى نفسه أمام فريقين : الأول لا يقبل من السنة إلا ما وافق الكتاب. والثانى أنكر أن تكون السنة وحياً. وهو صراع قديم وحديث فى نفس الوقت بين تأكيد دورها المطلق وتأكيد دورها الثانوى نظراً لأنها لا تضيف مبدأ جديداً إلى القرآن وأن مهمتها تقتصر على البيان والتفصيل(١). وقد وسع الشافعى مفهوم السنة مع الفريق: الأول لتشمل "مواصفات النظام الاجتماعى السائد" مثل عدم وراثة العبد مما يتعارض مع المقاصد الكلية للشرعة التى تعتبر الحرية أصلاً والعبودية أمراً طارئا لأن السنة أول تطبيق للقرآن فى ظروف إجتماعية محددة تتحكم فيها الأعراف والتقاليد التى لم تتغير بعد. لقد جعل الشافعى السنة شاملة للأقوال والأفعال والواقعات كما قال الأصوليون من بعده: السنة قول وفعل وإقرار. وهو تعريف شامل ليس واسعاً بنية السيطرة ولا ضيقاً بهدف التحرر كما يؤول المحدثون. وإن التفرقة بين الوحى وسنة العادات والتقاليد إدخال مفهوم حديث فى مفهوم قديم واللفظ الأجنبى فى الذهن Tradition (٢) . ولا يحتاج الشافعى إلى اللجوء إلى عصمة الأنبياء ليزيل الاعتراضات وكأنه محتال مدلس،

---

(١) وقد أُتهم سيد قطب فى مصر وقاسم أحمد فى الملايو هذا الاتهام : الإقلال من شأن السنة. أنظر : قاسم أحمد: العودة الى القرآن، مدبولى الصغير، القاهرة ١٩٩٧. إنظر أيضا مقدمتنا للكتاب بعنوان "علم الحديث بين نقد القدماء وادعاء المحدثين " فى آخر هذا الكتاب.

(٢) مفهوم النص ص ٤٠ .

يستعمل الحق باطلاً، ويجعل من الباطل حقاً. ويأخذ المؤلف رأى الفريق الثانى الذى يود تقليص دور السنة ويذكر الحديث المشهور عدة مرات "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" من أجل تأكيد الاجتهاد وإفساح المجال للعقل والخروج من التبعية للنص. لم يتجاهل الشافعى بشرية الرسول ولكنه، فى هذا الوقت المبكر، كان حريصاً على جمع السنة. وشتان مابين روح الطاعة فى الصدر الأول وروح العصيان فى الصدر الأخير. فقد إرتبطت الطاعة بالدولة كما إرتبط العصيان بالمعارضة. وهنا تتغلب مرة أخرى هموم المواطن على هموم العالم.

والقضية الأهم هى علاقة السنة بالكتاب، المصدر الثانى بالمصدر الأول. وهناك إحتمالات ثلاثة : الأول التشابه الدلالى، تكرار السنة للقرآن وفى هذا الحال لا لزوم لها. والثانى التفسير والبيان والتفصيل وهو موقف جمهور الأصوليين. والثالث انفرادها بالتشريع كنص مستقل وهو رأى القليل. لم يجعل الشافعى السنة جزءاً من الكتاب ولا يقول بذلك أصولى واحد. ولا إعتبرها وحياً من نوع مغاير لوحى الكتاب عن طريق الإلقاء فى الروع، وهو المعنى اللغوى للوحى أى الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحى عن طريق وساطة جبريل. بل هى قراءة تدفع الشافعى إلى الحد الأقصى حتى يسهل نقده. إذ يؤدى التوحيد بين الكتاب والسنة إلى مشارفة آفاق التوحيد الإلهى والبشرى، وإهدار خصوصية الرسول وبشريته باعتباره مبلغاً للوحى وشارحاً له. الكتاب عقائد وتشريع، والسنة تشريع فحسب. وهناك نمطان محددان للعلاقة بين المصدرين : النسخ والتخصيص. فعدم جواز نسخ القرآن بالسنة يبطل القول بأن السنة وحى مثل القرآن. وكذلك لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، فالسنة شرح وبيان وتفسير وليست أصلاً مستقلاً. إنما ينسخ القرآن القرآن، وتنسخ السنة السنة. ليس فى نفى الشافعى كون السنة ناسخة للقرآن وليس فى تأكيده أنها مصدر للتشريع أى تناقض أو توفيق بين نهجين على أساس أيديولوجى. فالحقيقة ذات أطراف متعددة. ولا يمكن إثبات أحدها ونفى الآخر. والفرق بين الجمع بينهما على أساس أيديولوجى والجمع بينهما على أساس عقلى فرق ضئيل يرجع إلى درجة التنظير. المهم أن الجمع ممكن حين "يتلمس جوانب الأصالة والإبداع فى كل من الاتجاهين المتعارضين، ويصل بينهما فى مركب جديد لا ينتمى لأى منهما فى نهاية الأمر"(١). أما علاقة التخصيص فهى أن يكون القرآن عاماً وأن تكون السنة خاصة. ويكون التخصيص ببيان أوجه الفهم بأحكام المتشابه أو تقييد المطلق أوبيان المجمل أو ببيان طريقة السلوك والتنفيذ فى الممارسة. فدلالة العموم على العموم

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠.

ظنية حتى يأتي التخصيص فيحولها إلى قطعية على عكس أبى حنيفة الذى يجعل دلالة العموم على العموم قطعية وبالتالى يصعب التخصيص.

وشروط الحديث الصحيح إتصال السند وعدالة الرواة، وإتفاق المتن مع المعقول، واتفاقه مع حديث آخر. ولكن جرت العادة على قسمة الحديث إلى متواتر وآحاد من حيث السند. فالتواتر نقل الكافة عن الكافة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب. يشترط فيه العدد الكافي، وإستقلال الرواة، وتجانس الرواية فى زمان الانتشار، والاخبار عن حس[1]. ليس التواتر إذن تواطؤاً بل شرطه منع التواطؤ عن طريق استقلال الرواة. ولا شأن للقوة السياسية بالتواتر لأنه مجرد نقل الكافة عن الكافة. ولماذا إقحام السياسى فى العلمى دائما؟[2] ليس التواتر مثل الإجماع. فالتواتر نقل تاريخي، ومهمة الراوى مجرد النقل. أما الإجماع فهو إتفاق فى الرأى، إجتهاد جماعي. المجمع يعمل عقله. الإجماع هنا له معنيان: معنى تاريخى فى الرواية ومعنى إستنباطى فى الاجتهاد. ولا يبرر الشافعى قبول السنن بصحة الإجماع فقد علمنا الوحى بالتواتر، والتواتر سابق على الإجماع، ووفد إلى علم الأصول من علم مصطلح الحديث. التواتر منهج فى العلوم التاريخية، ومعروف فى كل الثقافات، تحدث عنه بسكال فى نصه المشهور عن حريق لندن. كما عرضه لانجلوا وسينوبوس فى نقد المصادر فى "مقدمة فى الدراسات التاريخية". وشتان ما بين التواتر القديم والإعلام الحديث فى صنع الرأى العام. وكل مقارنة حديثة لها مخاطرها.

أما شروط خبر الآحاد فترجع إلى عدالة الراوى، ليس بهدف توسيع إطار السنة بل لإحكامها وضبط نقلها. وضع الشروط بهدف تصنيف خبر الآحاد وليس لتوسيع السنة. ومن شروطه عدم مخالفة معنى المتن لمعنى أو تأويل، لشهادة العقل أو الحس. وهو ضبط خارجي بالإضافة إلى الضبط الداخلى. فالعقل والواقع كلاهما مقياس للصدق. والآحاد فى مستوى متوسط بين السنة المتواترة والقياس لأنه أقل من السنة وأعلى من القياس عند مَنْ يغلبون النص على الواقع مثل مدرسة الأثر، وأقل من السنة وأقل من القياس عند من يغلبون الواقع على النص مثل مدرسة الرأى. وكلاهما كفتا ميزان. إذا مال دق أحدهما ناقوس الخطر وذكر بالميزان الآخر. ولا يوجد صواب أو خطأ أو تقدميّة ورجعية بالمعنى السياسى الشائع بل ميزان الاعتدال وعلم الميزان. وتقسيم السند إلى متصل ومرسل أو منقطع لا يدل

---

(١) انظر دراستنا "علم أصول الفقه"، دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٣.

(٢) "فإذا كانت قسوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها والمعارضة لسياستها"، المصدر السابق ص ٦٩.

على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعي. فالمرسل يكون الانقطاع فيه من جهة الرسول، والمنقطع يكون الانقطاع فيه من الوسط. وإن قبول الشافعى لخبر الآحاد وتفضيله على القياس، وقبوله للمرسل رغم إحتمالات الخطأ يرجع إلى التمسك بالسنة قبل جمعها، ولا يكشف عن "طبيعةِ مشروع يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص حصراً لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر"(١). ليس مشروع الشافعى توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلى لأن النص عقل وواقع. والاجتهاد العقلى قائم على النص والواقع طبقاً لوحدة النص والعقل والواقع. والخبر قطعى والقياس ظنى عند الشافعى وعديد من الأصوليين. فهل كلهم قرشيون أمويون؟ الخبر يولد العلم اليقينى الموضوعى فى حين أن القياس يولد العلم الظنى الذاتي. الأول خبر، والثانى إجتهاد. وهو نسق يقوم علىٍ التواضع والاحتمال والاعتراف بالجهد الإنسانى وبإمكانية الصواب والخطأ بعيداً عن القطع والجزم العقائدى حتى ولو كان باسم العقل. وإن إيثار أبى حنيفة إعطاء الأولويةٍ للقياس على اختلاف الروايات لا يتطلب تجريحِ الشافعى واتهامه وجعلهِ مسئولا عن سياسات الحزب الوطنى، حزب الوسط، دفاعاً عن المعارضة وتغليباً للأيديولوجى على الموضوعى، وللسياسى على العلمى. وإن اختيار المؤلف طريق أبى حنيفة لا يستدعى تخطئة الشافعى بالضرورة. فلا يوجد فى الفقه والاستدلال صواب وخطأ. فالكل مُصيب لأن الحق متعدد عند جمهور الأصوليين. إن اختلاف الروايات له منطق للحل إما باختلافها في دلالتها أو عند الصحابة فى العمل بها. ويزول بمعرفة أسبابه وهى إما عدم سماع السبب الموجب للأمر والنهى، وإما بلوغ السنة للصحابى، وإما اختلاف الصحابة فى التأويل. وإن إختلافات السنن والتعارض بين النصوص ليس دوراناً فى حلقة مفرغة بل أنشأ علماً جديداً هو علم التعارض والتراجيح. وهو أحد فروع علم المنطق. فأسباب النزول فى الحديث غائبة فيه. ووصف الجيل الأول من الرواة بأنهم خلو من كل شروط الضعف الإنسانى موجود فى كل حضارة بنزعة التقديس والاحترام. فالسلف خير من الخلف، نظراً لقرب المسافة بين الأوائل من الوحى وبُعد الأواخر عنه.

أما الإجماع، المصدر الثالث فهو منذ البداية وقبل عرضه "مفهوم على درجة عالية من الالتباس"(٢). ويرجع هذا الالتباس إلى الخلط بين الإجماع فى التواتر والإجماع فى القياس. وهو ليس إلتباساً بقدر ما هو وضع طبيعى للإجماع بعد السنة وقبل القياس، وعلم الأصول فى بدايته لم يستقر بعد. والشافعى واضع هذا العلم قبل أن يتحول الإجماع فيما بعد إلى أصل مستقل متميز عما قبله وهو السنة وعما بعده وهو القياس. ويرى المؤلف أن الإجماع "إهدار دور الخبرة الجماعية

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٥.

المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي والتاريخي وذلك بإلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة"(١) . والحقيقة أن الإجماع السابق ليس ملزماً للإجماع اللاحق. فلكل عصر إجماعه. ولا تجتمع الأمة على ضلالة. فاعتبار الإجماع تثبيتاً وتقليداً وإنكاراً للتغير والاجتهاد مزايدة في التقدم. لم يجعل الشافعي الإجماع الزماني الإقليمي مرادفاً للسنة، له حجيتها، فهو أقل من السنة. ولم يحصره في السنة المتواترة، وبالتالي "يعود ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه بالشمال" لأن الإجماع بعد السنة. وهو إجتهاد عليها(٢). لم يحول الشافعي الإجماع إلى سنة تشمل الأعراف والعادات والتقاليد بل وإجماع الأجيال التالية التي هي سنن فضيق الاجتهاد وهي الغاية الرئيسية من مشروع الشافعي. فالقياس مصدر من مصادر التشريع في حالة غياب الإجماع. بل إن تغيير الاجتهاد عند الشافعي بعد هبوطه إلى مصر، وهي النقطة الإيجابية التي كثر الاستشهاد بها على أولوية الواقع على النص، إعتبرها المؤلف تشويشاً على حجية الإجماع وتشكيكاً في وجوده على مستوى الأمة(٣). فمهما عمل الشافعي فهو مخطئ. أما أقوال الصحابة وعمل أهل المدينة فليست مصادر للتشريع بعد ما إستقر العلم. وما يهم في علم الأصول هو بنيته وليس الاختلافات فيه لأنها موضوع علم آخر فرعي مستقل هو علم الخلاف.

وبعد أن أصبح الإجماع سنة، وأصبحت السنة كتاباً لم يعد للقياس دور لأنه تم إلحاقه أيضاً بالنص الثابت إجماعاً أو سنة أو كتاباً. فالأدنى يتأسس في الأعلى. تتأسس السنة في الكتاب لأنها جزء من الوحي. ويتأسس الإجماع على السنة لأنه إجماع على رواية. ويتأسس القياس على الإجماع لأنه اجتهاد على أصل سابق، وهو النص، من الإجماع أو السنة أو الكتاب. فالكتاب أساس كل شئ، والسنة والإجماع والقياس فروع عليه. هذا هو مشروع الشافعي، التأسيس إلى أعلى، الهرم مقلوباً.

ويُعرف القياس بعد التمييز بين نوعين من الأحكام: الأول الحكم بإحاطة وهو المبني على الظاهر والباطن، والثاني الحكم بغير إحاطة وهو الحكم المبني على الظاهر فقط دون الباطن وهو القياس. مثال الأول أحكام الكتاب والسنة المتواترات منها والمشهورات. ومثال الثاني أحكام القياس والاجتهاد. أما أحكام الآحاد، المتصل منها والمرسل، فإنها قد تتفق مع القياس وقد لا تتفق، فتتقدم عليه. والقياس عند الشافعي هو طلب العلامات، إكتشاف حكم موجود بالفعل في

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٦.
(٢) المصدر السابق ، ص ٨٩.
(٣) المصدر السابق ، ص ٨٧.

النصوص وجوداً خافياً ومستتراً مثل إيجاد القبلة. ويقوم على إيجاد الدلالات فى الخارج. وهو ما سماه الشاطبى فيما بعد تحقيق المناط. هكذا بدأ القياس الأصولى فى صورته الأولى، انتقال من الدليل / العلامة إلى المدلول/ الحكم. وفى الكتاب نمطان من الدلالة : دلالة إبانة ودلالة إشارة. وينحصر كلاهما فى المماثلة والمشابهة على مستوى الواقع التى يُجرى القياسُ الحكم فيها. وهو تماثل يقوم على الكم أى علاقة القليل بالكثير فى التحريم عكس العلاقة فى الإباحة والتحليل. إباحة الكثير تعنى إباحة القليل. قياس الشبه والنظر هو قياس العلة، القياس المباشر. أما قياس الأولى فيقوم على شبه الواقعة الجديدة مع واقعتين نصيتين مع إختلاف وجه التشابه فى كل واحدة منهما. وقياس الأولى هو الاجتهاد الحقيقى وبالتالى يخرج قياس المماثلة وقياس النظر من الاجتهاد. وتتدرج علاقة المشابهة من الوضوح إلى الغموض. كما تتدرج الدلالة من العام الشائع، وينتهى إلى الخاص النادر من المماثلة (علاقة القليل بالكثير)، ويتوسط بالمشابهة فى معنى الحكم وعلته، وينتهى بالتشابه المركب المتعدد الأوجه كما هو الحال عند البلاغيين فى الانتقال من الحسى إلى المعنوى. تلك بدايات القياس الأصولى والعناصر الأولى المكونة للمنطق الإسلامى فى مقابل المنطق اليونانى وكحلقة من تطور القياس قبل الشافعى عند اليونان وبعده حتى إبن تيمية. أما محاكمته باعتباره قياساً كمياً ليس شبيهاً بمنطق بيكون أو مل أو رسل، وأن العقل فيه ليس إستقراء وجدة وثورة وإبداعاً وتحرراً فهذا إخراج للشافعى من سياقه التاريخى.

القياس إذن هو عمل العقل فى التوسط بين النص والواقع، وهى الأبعاد الثلاثة للوحى. ليس تضييقاً وحصاراً لدور العقل. فقد تكون النتائج متضمنة فى المقدمات كما هو الحال فى الاستنباط. وقد تكون موجودة فى العالم الخارجى وهو الاستقراء. والقياس يحيل إلى الأثنين، إلى المقدمات الأولى فى النص وإلى العالم الخارجى فى تحقيق المناط. لم يوهم الشافعى بتوسيع دائرة القياس وتعدد ضروبه مع أنه ضيق ومحصور. فلم يدخل أحد فى قلبه وفتش فى ضميره. القياس لديه ما عدا النص من كتاب او سنة، واسع يشمل الإجماع والاجتهاد، وكل محاولات استنباط الدلالة. أما إستناد القياس إلى أصل سابق فهذا لا يعنى تضييقه أو حصاره. فكل إستدلال يقوم على مقدمات وأوليات أو مصادرات. ويتحول الشافعى إلى ظاهرى يقصر القياس على إكتشاف ما هو موجود فى الأحكام. يتمسك بالنصوص ولا يقبل من القياس إلى ما لا يعارضها. لذلك يرفض الشافعى الاستحسان عند أبى حنيفة لأنه إجتهاد خارج عن النص، وقول بالرأى والتشهى. القياس يستند إلى أصول ثابتة عكس الاستحسان. القياس مثل الإجماع والاستحسان يؤدى إلى الخلاف

المكروه. القياس ثبوت ووحدة، والاستحسان تنازع واختلاف. ولكن هل يتطلب تفضيل المؤلف للاستحسان عند أبى حنيفة تجريح الشافعى؟ ويدافع عن الاستحسان بأنه يخالف نصاً فى كتاب أو سنة ويلجأ أيضاً إلى مرجعية النصوص (١). ويحكم على الشافعى بأنه أسس العقل بإلغاء العقل بدليل نقده للاستحسان عند أبى حنيفة. وهذا ليس إلغاءً للعقل بل خوف من تغليب الفرع على الاصل، وترك المصالح العامة بلا قاعدة، فتختلط بالمصالح الخاصة. والشافعى ولوع بالتقنين والتقعيد، ووضع الأصول العامة مثل أرسطو. وإن اختلافات الصحابة فى القياس ليست دليلاً ضده دفاعاً عن الاستحسان. فقد اختلف فيه الصحابة أيضاً.

فهل كبل الشافعى القياس بمجموعة من القيود أدت فى النهاية إلى أن يكون مجرد إستناد غير مباشر إلى النصوص، وبالتالى توسيع دائرة النصوص؟ إن القياس بطبيعته يقوم على أصل، والأصل نص، والنص واقع بدليل" أسباب النزول"، و"الناسخ والمنسوخ". ليس القياس بمثابة المحظورات التى تجيزها الضرورات بل هو مصدر أصلى من مصادر التشريع. وينتهى المؤلف بحكمه إلى أن الشافعى يؤسس القياس على منطوق خطابه الظاهر، وهو فى الحقيقة يؤسس سلطة النصوص فى كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، ويعلن عليه بيان الثورة الأول فى الخاتمة، تحرر العقل من سلطة النص بلغة "نقد العقل العربى" أو تفكيك الخطاب الأشعرى بلغة "من العقيدة إلى الثورة". فكتاب" الإمام الشافعى، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" هو المركب العضوى من كلا العملين(٢).

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٠٦.

(٢) "هذه الشمولية التى حرص على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوى الشارح إلى الأصلى، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به الإجماع كما ألحق به العادات وقام بربط الاجتهاد / القياس بكل ما سبق رباطاً محكماً يعنى فى التحليل الأخير تكبيل الإنسان بالغاء فعاليته وإهدار خبرته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت وتسعى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع أزلى كما فى ميراث العبد وفى ميراث الأخت الوحيدة وفى مسألة زكاة الغراس أدركنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه الخطاب كلية. إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعد فى نسق متكامل. ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا. وهكذا ظل العقل العربى يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين ،عصر الشافعى، طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة والتى أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى، كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية. وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الانسان فى عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان"، المصدر السابق، ص ١١٠.

٣- الإيجاب والسلب

ولكتاب "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" عدة فضائل منها :

أ ـ الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية. فالموضوعات جديدة ومبتكرة، وهذا أهم شرط للبحث العلمي، أن يقول الباحث جديداً. وكل تحليل له إضافة إلى التراث العلمي العربي الإسلامي، يفتح آفاقاً جديدة فى علوم التأويل والقراءة. يكشف عن اشكاليات القراءة وآليات التأويل ومكونات الخطاب الدينى فاتحاً بذلك مجالاً جديداً للبحث العلمي. يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة، بين البحث العلمي والتغير الاجتماعي، ويحمل هموم العالم وهموم المواطن. يحلل الخطاب الدينى باعتباره موجهاً للواقع والسلوك ويتشكل فيه. الخطاب فعل بين فاعل ومفعول، توجيه من الأمر إلى المأمور فى الدين، ومن الحاكم إلى المحكوم فى السياسة. ولا فرق بين الخطابين. فالدين سياسة، والسياسة دين. يخضعان لبنية واحدة، الأمر والنهى، الصدق والنفاق. الصدق أن يكون ظاهر الخطاب مثل باطنه، والنفاق أن يكون ظاهر الخطاب غير ما يقصد إليه. فالنية هى التى توجه الخطاب.

ب ـ تحليل النص فى آلياته واستخداماته كسلاح أيديولوجى فكرى مذهبى، فالكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال نزولاً إلى أرض الواقع فى عصر تحول الإسلام فيه إلى نص. ما ينبغي أن يكون تصور مثالى للعالم لا شأن له بالممارسات اليومية والصراعات السياسية. ومنهج تحليل الخطاب ولغة الخطاب منهج حاد حاسم أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام فى جسد الثقافة والمجتمع. وماذا يريد البحث العلمى أكثر من الموضوع المبتكر والمنهج السليم؟

جـ ـ تدل نماذج المؤلف على التزامه الاجتماعى بقضايا المجتمع مثل الميراث، الحرية (السيد والعبد)، العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة، وليست أحكام الحيض وحلق عانة الميت، كما يفعل الفقهاء. ويرجع الخلاف الفقهى والمذهبى إلى الخلاف فى التوجهات الاجتماعية والسياسية مثل رفض الشافعى القياس فى أمور الزكاة. يرجع النص إلى إطاره التاريخي وفى ظروفه السياسية والاجتماعية بعد أن تحولت النصوص القديمة إلى مقدمات لا يمكن المساس بها أو دراستها أو تحليلها أو فهمها وبالأحرى نقدها وتجاوزها. ومن ثم يساعد على التحول من العقلية الأسطورية الاجتماعية السائدة إلى العقلية العلمية. ويرد الصراع الفكرى، صوابا أوخطأ، بين أهل الرأى وأهل الحديث إلى الصراع السياسى بين الفرس والعرب⁽¹⁾. ومع ذلك لا ينسى تحليل الأفكار للكشف عن دلالتها أولا قبل الانتقال إلى مغزاها

---

(١) المصدر السابق، ص ٧.

الاجتماعى والسياسى إنتقالاً من الداخل إلى الخارج لتجنب الوقوع فى الرد الآلى للفكر إلى ظروفه التاريخية(١). ومن هنا أتى هذا الطابع المميز للأعمال العلمية، الكتب الصغيرة، والمقالات المنشورة فى المجلات الثقافية أولاً والعلمية ثانياً كطلقات رصاص يتوجه بها إلى الرأى العام، وليست الموسوعات الكبرى التى لا يقوى أحد على قراءتها. ومجموعها يكشف عن وحدة الموضوع، ووحدة المنهج، وصب النتائج نحو هدف واحد.

د - إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج. وهذا هو المطلوب فى الجامعة من أجل تكوين مدارس فكرية متباينة فتنشأ المعارضة الفكرية لدى الطلاب بعيداً عن منطق الاتفاق والتقليد والتكرار والحفظ. واللجان العلمية بطبيعتها مكونة أيضاً من مدارس فكرية مختلفة. وهذا إثراء للعلم فى مصر. لا يكفر بعضها بعضاً. ولا يستبعد بعضها بعضاً وإلا حَدَث فى العلم ما حَدَث فى السياسة، واتفاق كل المحكومين مع رأى الحاكم، الحزب الواحد، والرأى الواحد، والتيار الواحد الذى لا وجود له. وفى حالة الركود الذهنى التى تعيشها الأمة يكون البعث على التفكير أحد شروط النهضة.

ومع ذلك فالكتاب أيضاً به بعض النقائص مثل كل شئ فى الحياة أهمها :

أ - الإيغال فى المواقف الأيديولوجية حتى إنها طغت على الأحكام العلمية. والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية وبين الافتراض العلمى الموجه للبحث من ناحية أخرى. الأولى ليست افتراضات علمية نسبية قد تثبت صحتها أو خطؤها بل هى أحكام قطعية وقناعات أيديولوجية ومواقف فكرية قطعية أى صحيحة على الاطلاق لأنها تعبر عن إختيارات الباحث المبدئى. والمواقف الأيديولوجية المسبقة تغليب للسياسى على العلمى ولهموم المواطن على هموم العالم. والعجيب إتهام الشافعى فى كل فكرة بأنه صاحب موقف أيديولوجى وسطى، وأنه تخلى عن العلم والعقل والموضوعية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة أى الاختيارات السياسية، وإيثار الولاء السياسى على الأمانة العلمية. ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجى عشرات المرات كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسى عند الباحث قد يكتشف به هاجساً مضمراً مسكوتاً عنه عند الشافعى. والأمثلة على ذلك كثيرة: رفع الأمويين الكتاب على أسنة الرماح فى موقعة صفين خدعة أيديولوجية. تأويل الحكمة على أنها السنة وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولجى. فالأيديولوجيا موقف كلى شامل مسبق وظيفته ضم الأجزاء وفهمها من منظور كلى شامل واحد. كما إستعمل الشافعى

---

(١) المصدر السابق، ص ٦.

آليات السجال الأيديولوجى بين الفرق الإسلامية خاصة المتكلمين بالرغم من كراهيته لعلم الكلام. مواجهة النص بمثله وتأويل النص المخالف، والذهاب إلى أن تأسيس السنة وحياً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولجى. موقف العصبية العربية القرشية فى عصر لم تجمع فيه السنة بعد، وهو الموقف الذى كان حريصاً على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً، سيطرة السنة إذن موقف أيديولوجى. وجعل الخبر أساس العلم الموضوعى والقياس أساس العلم الذاتى يتضمن بُعْدا أيديولوجياً مقدماً لسلطة النص على حرية العقل. وتصور الشافعى لجيل الصحابة خالياً من الضعف الإنسانى، جيل من الأبرار والأخيار والأطهار هاجس أيديولوجى مع أنه موجود فى كل ثقافة وحضارة. ومسار النبوة فى التاريخ هاجس أيديولوجى كما هو الحال عند الحركة السلفية مع أنه استرجاع لخبرات الماضى. وتركيز الشافعى على اللسان العربى أيديولوجية. وأمثلته على العموم لا تخلو من دلالة أديولوجية مثل "الله خالق كل شئ" يحدد بشكل مباشر انتماءه الأيديولوجى فى صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية ولفعالية الإنسان فى إختيار أفعاله. وألفاظ العموم بها إنتماء أيديولوجى. والخلاف بين أهل الرأى وأهل الحديث خلاف أيديولجى وليس خلافاً فى المنهج والاستدلال إلا إذا كان كل خلاف فى الرأى خلافاً أيديولوجياً له دلالات سياسة قريبة أو بعيدة. وبهذا المعنى كلنا أيديولجيون، لا فرق بين المؤلف والباحث والقارئ. وهناك حذر أيديولوجى فى مفهوم الإجماع، الإجماع فى التواتر والإجماع فى الاجتهاد. ومنع الشافعى القياس فى الزكاة موقف أيديولوجى، وكذلك قضية توزيع الثروة واختلاف الصحابة عليها(١). وإنكار توسيع القياس تكريس أيديولوجى للنصوص وسلطتها، تعصباً للنص ونقداً للاستحسان(٢). وإن موقفه

---

(١) "وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين القياس والاستحسان ينطلق من موقف أيديولوجى واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية. وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان .. وكما كانت رؤية الشافعى تلك للعالم كرست فى واقعها التاريخى سلطة النظام السياسى للمسيطر والمهيمن فإنها تفعل الشئ ذاته فى الواقع المعاصر من خلال اتصالها فى الخطاب السلفى. وقد حدث هذا ويحدث بصرف النظر عن النوايا والتعارض الذى يبدو على السطح بين الخطاب السلفى والخطاب السياسى السلطوى"، المصدر السابق، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) "فإن حرص الشافعى على حبسه داخل تلك الدائرة فهو فى تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف أيديولوجى يتحاشى الخوض فى خلافات الصحابة من جهة، وتقديس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوى من جهة أخرى. لكن موقف الشافعى المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس فى أمر من أمور الزكاة"، المصدر السابق ، ص ١٠٨.

الأيديولوجى من الفرق بين القياس والاستحسان، بين الوحدة والاختلاف مثل مفهوم الحاكمية فى الفكر السلفى المعاصر(١).

ب ـ تستحيل التفرقة بين هموم العالم وهموم المواطن. فالباحثون التقدميون أو العلماء الوطنيون يحملون على كاهلهم هموم المواطن أولا ثم هموم العالم ثانيا. لذلك رفضوا أن يكون العلم حفظاً وكتابا مقرراً ونقلاً عن القدماء أو من المحدثين، من التراث القديم أو من التراث الغربى. أحياناً تغطى هموم المواطن على هموم العالم. فنحن نعيش فى عصر كدر من الصباح حتى المساء: قتل أطفال فلسطين، ذبح نساء ورجال البوسنة والهرسك، تدمير العراق وحصار ليبيا، عزلة مصر وتبعيتها، سفك الدماء المستمر بين الأخوة الأعداء فى مصر والجزائر، الاعتداء على شعب الصومال، التوتر المستمر بين مصر من ناحية والسودان وإيران من ناحية أخرى، إسرائيل الكبرى، السوق الشرق أوسطية حيث تكون إسرائيل وتركيا والولايات المتحدة مركزها، ومصر والعرب على الأطراف. ونحن فى ميدان العلوم الإنسانية أكثر حساسية بما يدور حولنا من الباحث فى العلوم الطبيعية. ولا فرق فى ذلك بين الشافعى والمؤلف، والصديق والعدو. فإذا كان الشافعى قد غلب هموم المواطن على هموم العالم فى عصره فإن المؤلف أيضاً غلب هموم المواطن على هموم العالم فى عصره. وهو عصر مختلف عن عصر الشافعى. كان عصر الشافعى ربما فى حاجة إلى تأليف القلوب. وهذا موقف حر منه إيماناً بحرية الاختيار وتعدديته. والمؤلف ربما فى حاجة إلى بعض المواقف الحدية ضد صيغ التوفيق فى عصره. وهذا أيضاً اختياره الحر. وقد كان بإمكان الشافعى أن يكون له موقف أكثر حدة فى عصره مثل موقف الخوارج والشيعة. وربما يكون هناك موقف فى عصر المؤلف أقل حدة منه، رغبة فى التأليف بين القلوب، وإجراء الحوار الوطنى بين الأخوة الأعداء. لا يوجد هنا خطأ وصواب أو مزايدة فريق على فريق فى العلم أو الوطن. هناك إختيارات حرة طبقاً لمسؤوليات العلماء دون تجريح أو تخوين أمام ضمائرهم وأمام مجتمعهم وأمام التاريخ.

جـ ـ وتظهر فى الكتاب بعض الألفاظ الحديثة لا تتفق مع عبق الفقه القديم مثل أيديولوجية، قمع، غموض، وضوح. تبدو ألفاظ الحداثة غريبة على مادة الدراسة. فالإمام الشافعى مؤسس الأيديولوجية. وقد ظهر اللفظ فى الفكر الغربى فى

---

(١) "إن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوع من التكريس الأيديولوجى لسلطة النصوص. وكل إجتهاد لا يقبله الشافعى من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه فى إطار الاستحسان ومهاجمته ووضعه فى دائرة التشهى والتلذذ يكشف عن موقف الشافعى من الصراع الفكرى فى عصره ويحسم بشكل نهائى مسألة توسطيته وتوفيقته. ويكشف عن التلفيقية الواضحة فى ذلك الموقف. والحقيقة أن الشافعى برفضه الاستحسان وتأكيده على القياس المكبل دائما بسلطة الفهم الحر فى النصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية الفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى إجتماعى فكرى سياسى واضح"، المصدر السابق، ص ١٠١.

القرن التاسع عشر عند الأيديولوجيين الذين يمثلون حركة رجعية مضادة للثورة الفرنسية ويحرصون على النظام القائم بعد عودة الملكية والطبقة الحاكمة وبقايا التراث القديم المنهار بعد إشتداد الفكر النقدى منذ الإصلاح الدينى وعصر النهضة. ويبدو أيضاً جو الحداثة فى رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام وممارسته القمعية. كما يبدو أيضاً فى استعمال لفظى الغموض والوضوح ضمن المبادئ اللغوية. كما يكثر من إستعمال لفظ دلالة، دلالى، وكأنه مفتاح سحرى وارد من السميوطيقا الحديثة، ولا تشير إلى أكثر من المعنى. فمستويات الدلالة لا تعنى أكثر من أنواع الخبر المتواتر والمشهور والآحاد. ومن مظاهر الحداثة تسمية الفكر الإسلامى أو الإسلامى العربى أوالعقل العربى طبقاً للمحدثين المغاربة والشوام وتبعاً لبعض المستشرقين.

د - ولفظ "توفيقى" والذى يسخر منه أحياناً ويسمية "تلفيقى" لفظ غريب على العلم والتراث. اللفظ ترجمة للفظ الأجنبى Syncreticisme وأصبح عنواناً لفلسفة فكتور كوزان فى القرن الماضى من أجل جمع كل الفلسفات فى منظور روحى واحد. وروج له المستشرقون فى بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية. فهو لفظ منقول من الوافد، ومستعمل فى غير موضعه فى علم أصول الفقه، وليس فى علوم الحكمة. ولماذا يكون الفكر التجزيئى أفضل بالضرورة، وضع الجزء فى مقابل الجزء بعقلية "إما .... أو"، وضرب الأجزاء بعضها ببعض، ويتم الانتقال من جزء إلى جزء؟ فالطرفان فى أية معادلة هما بالضرورة متناقضان كما هو الحال فى ثنائيات الفكر اليونانى والغربى: الصورة والمادة، النفس والبدن، الزمان والمكان، المثال والواقع، المجرد والعينى، الثابت والمتحول، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الفرد والمجتمع، الرأسمالية والاشتراكية، الإيمان والإلحاد. إن جوهر الفكر الإسلامى هو الجمع بين الأطراف، والرؤية الكلية الشاملة للأجزاء. فالكل سابق على الأجزاء، والعام يسبق الخاص كما هو الحال فى التوحيد. وظهرت هذه النظرة الكلية فى علم أصول الدين، وفى المقاصد والأحكام فى علم أصول الفقه، وفى الجمع بين الحكمة والشريعة، بين أفلاطون الإلهى وأرسطاليس الحكيم فى علوم الحكمة، وفى وحدة الوجود فى التصوف. وهناك خلط بين الموقف الفكرى والاستعمال السياسى فيما يسمى بالوسطية بنت التوفيق، فى حين أنها النظرة الشاملة والجمع بين الأطراف. أما الوسطية السياسية فهى دفاع عن الأمر الواقع ضد تيارات المعارضة المتهمة بالتطرف. ولماذا المواقف الحدية فى الفكر والاقتراب منه بمنطق مانوى ثنائى يقوم على الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، النفس والبدن؟ إن روح المؤلف أقرب إلى الفكر الشيعى والخارجى، فكر المعارضة

السياسية والمواقف الحدية، إسقاط الحاضر على الماضى بدل أن تكون المعركة مع الحاضر. وفى المواقف الحدية يغيب الحوار لصالح منطق الفرقة الناجية.

هـ - ويقوم الكتاب على مفهوم تقليدى للنص يعلم المؤلف عدم سلامته ولكنه يتعامل معه حتى يسهل نقده وهو لا وجود له عند المتخصصين، وهو أن النص كلام وصياغة وعبارة وقضية ثابتة لا تتغير، بها صفة الإلزام والأمر، في حين أن النص على عكس ذلك تماماً. النص إجابة على سؤال يفرضه الواقع بدليل "أسباب النزول"، وتغير بدليل "الناسخ والمنسوخ"، وبدليل تطور الوحى فى التاريخ نسخاً للشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة. ويحتوى على مبادئ عامة فى حاجة إلى تخصيص طبقاً للزمن والمكان وظروف كل عصر. وهو خاضع لتأويل العقل. يتفاوت فى فهمه العقلاء، وخاضع للتأويل طبقاً للمصلحة. فالمصلحة مصدر التشريع. كما أن الواقع نفسه نص، "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن". يسمح بالقدرات الفردية مثل الرخص. ويتوقف كلية إذا ما تسبب فى ضرر فلا ضرر ولا ضرار. والضرورات تبيح المحظورات. التعارض إذن بين النص والواقع تعارض وهمى من أجل الجدال السياسى. النص واقع، والواقع نص.

و - ويكثر الاستطراد بالروايات من أجل زيادة حدة الصورة السلبية للشافعى وهى صحيحة بالنسبة لأصحاب الحديث وكذلك الاستطراد فى الروايات التى تعطى صورة إيجابية لأهل الرأى فى مقدمتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسى فى كل الكتاب، توسيع نطاق السنة، جعلها مصدر مستقلا، الهاجس الأيديولوجى عند الشافعى، الوسطية، تضييق نطاق الاجتهاد .. الخ، مما يدل على أنها مواقف مسبقة و"لازمات" ليس فقط فى هذا الكتاب بل فى كل المؤلفات. فالباحث يكرر نفسه، ويعبر عن معتقداته بمناسبة البحث، المؤلف هو الكاسب، وموضوعه هو الضحية.

ز - والشافعى باستمرار مجرّح ومخوّن، يفتش المؤلف فى ضميره. وهو ما يعانى منه عندما يفتش الآخرون فى ضميره للكشف عن نوايا غير المعلنة مع إفتراض سوء النية فى كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن، وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموى سلطوى قرشى عروبى مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق، يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين. فلماذا توزيع الاتهامات عليه هنا وهناك؟ لماذا الترفع على التراث وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق؟ لم أخذ موقف المتخارج عنه وكأننا لسنا جزءاً منه وهو جزء منا، مسؤولون عنه ومكونون فيه، نقيل عثرات العلماء ونصحح مواقفهم باحترام

كامل، نفرح باتفاقنا معهم ونعذرهم فيما اختلفنا فيه دون شق ضمائرهم أوإفتراض سوء النية؟ لم إفتراض التدليس والتمويه فى العالم؟ ولم إفتراض التآمر من العالم وفى التراث؟ التآمر فى سقيفة بنى ساعدة من أجل السلطة السياسية، والتآمر على القرآن بتثبيت النص، والتآمر على السنة بالتدوين. إن الموقف من التراث القديم ليس إكتشاف التآمر فيه بالرغم من أن التاريخ مسرح الأحداث. فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطى أو موظف الأمن العام أو رجل المخابرات. بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث وإعادة توجيهه وصبه من جديد فى قضايا العصر طالما أنه مازال حياً فى وجدان الناس. وهو دور السياسى والمثقف الشعبى وعالم الثورة والخبير بقوانين التاريخ. حتى ولو كان التراث قد تم تكوينه فى البداية بتآمر أى نتيجة للصراع السياسى، وهو أمر طبيعى فى المجتمعات إلا أنه تحول إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة. عندئذ تكون مهمة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب العصر وحاجاته. هناك منذ البداية هجوم شديد على الشافعى فى كل شئ، فى الكتاب وتأصيل لغته، وفى السنة التى تستمد مشروعيتها من الكتاب، وفى الإجماع على التواتر، وفى القياس المحاصر بالأصل السابق. وهو متناقض مع نفسه حين أسس السنة وحياً ثم فصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ، تناقض ظاهرى أو فعلى. بل يوقع المؤلف خصمه الشافعى فى تناقض إن لم يتناقض هو مع نفسه بإرادته. يؤكد أن السنة أصل مستقل ويجعلها ناسخة للقرآن. ويؤكد دور السنة حتى أنه انتمى إلى مدرسة الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس. والحقيقة أنه لا تناقض بين متناقضين. الإنسان نفس وبدن، والكون ثابت ومتحول. يبدو أن المؤلف راح ضحية المواقف الحدية فى عصره، وهو موقف سياسى أيديولوجى. وأصبح أسير العقل الأوروبى التجزيئى الذى يرد الكل إلى أحد أجزائه: العالم إما مثال أو واقع، المعرفة إما حسية أو عقلية، الاقتصاد إما رأسمالى أو اشتراكى، السياسة إما دكتاتورية أو ديموقراطية. بل ويدخل المؤلف فى سجل مع الشافعى ليبارزه وجهاً لوجه ليكشف آلياته الباطنية، وأنه يظهر غير ما يبطن. فالكتاب حجاجى منذ البداية، يتعامل مع الشافعى باعتباره خصماً. يعرف المؤلف الحقيقة مسبقاً. يهدف إلى إيقاع الشافعى فى شر أعماله. لم يبق للشافعى بعد ذلك كله ميزة واحدة، فضل واحد، تحويل الاستدلال إلى منطق، وبداية الفكر الإسلامى الأصيل، وضع علم أصول الفقه كما وضع سيبويه علم النحو، والخليل بن أحمد علم العروض. كل ما فى الشافعى خطأ، فكرة وحياته ووجوده. ياليته مات قبل هذا وكان نسبياً منسياً! صحيح أنهم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نقتدى بهم، ولكن ليس إلى حد إنكار الجميل وإلا ما حدث تراكم حضارى ولا بقى تراث ولا استمرت أمة. كلنا فينا من الشافعى ومالك وأبى حنيفة وابن حنبل. كما أن فينا من الأشعرى والغزالى وكل أشرار الدنيا وشياطين التاريخ.

لقد حمّل المؤلف الشافعى أوزار التاريخ، الماضى والحاضر. وتربص بالشافعى فى كل مقال، واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء فى أخطاء!

ر ـ كتاب "الإمام الشافعى وتأسيس الأيدولوجية الوسطية" أقل كتب المؤلف إحكاماً مقارنة بثلاثيته العلمية الأولى : "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربى" و"مفهوم النص" الذى بلغ فيه ذروة الإحكام والتدقيق. فهو كتاب سريع، محمل بالأحكام المسبقة، ينقصه الإحكام. كتِب للجمهور العريض وليس للعلماء المتخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين هموم العالم وهموم المواطن، بين التأصيل العلمى والبيان الصحفى. لا يضع الشافعى فى مقارنة مع المالكية والحنبلية طرفى النقيض حتى يظهر الإطار الفكرى الذى يتحرك فيه الشافعى باستثناء أبى حنيفة حتى يظهر الشافعى نصياً وأبو حنيفة عقلياً. ويختار الباحث الثانى ضد الأول. ولا يضع الشافعى فى تاريخ علم الأصول، بداياته الأولى فى علم اللغة والحديث قبل "الرسالة" وتطوره اللاحق بعد الرسالة. فالعلم بنية واحدة تكشفت فى التاريخ. يخرج من "التراث والتجديد"، ويعتمد على بعض مقولاته، ويصبح تضخماً فى بعض جوانبه أو "تفريعة" عليه أو تحويدة منه، نرجو أن تعود إلى الطريق السريع الأكثر أماناً، والأقل خطورة، والأيسر سبيلاً.

رابعاً : نقد الخطاب الدينى أم تحليل الخطاب المعاصر؟(١)

كتاب "نقد الخطاب الدينى" يضم ثلاث دراسات(٢). الأولى "الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطلقاته"، والثانى "التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى"، والثالث "قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة". وكل دراسة تتعرض لتيار فى الفكر الإسلامى المعاصر. الدراسة الأولى لليمين غير الحكومى، والثانية لليسار الإسلامى، والثالثة لليسار العلمانى الذى يمثله المؤلف نفسه بعد أن كان فى البداية أحد ممثلى اليسار الإسلامى(٣). الأولى تمثل الموضوع والثانية تمثل نقيض الموضوع والثالثة تمثل المركب بين الموضوع ونقيضه والحل. واليسار العلمانى هو الحل. والحقيقة أن اليمين الدينى أكثر تعقيداً. فهناك خطاب المؤسسة الدينية الرسمى الممثل فى الأزهر (طنطاوى). وهناك خطاب الدولة الرسمى الممثل فى أجهزة الإعلام (الشعراوى). وهناك الخطاب الإسلامى الذى يضم بدوره عدة تيارات مختلفة يجمعها جامع ولكن تتمايز فيها الأصوات. ويقترب البعض منها وهو الإسلام المستنير (كمال أبو المجد،

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدينى، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، وله طبعة بيروتية أخرى.

(٢) الدراسة الأولى نشرت قبل بعنوان "الخطاب الدينى المعاصر"، الأسس الفكرية والأهداف العلمية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، القاهرة ١٩٨٩. والدراسة الثانية نشرت من قبل فى مجلة ألف، العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠. والدراسة الثالثة نشرت من قبل فى قضايا وشهادات، العدد الثانى، دمشق ١٩٩٠.

(٣) مقابلة فى جريدة "الأهالى".

طارق البشرى، فهمى هويدى) إلى اليسار الإسلامى بينما يقترب البعض الآخر (محمد الغزالى، محمد عمارة) إلى اليمين الدينى. ومن الظلم وضع سيد قطب فى اليمين الدينى وهو فى مرحلته الاجتماعية صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمى والإسلامى". أما اليسار العلمانى فهو خصيم للفكر الدينى وليس أحد تياراته، رافض لليمين ولليسار الإسلامى فى آن واحد. وأخذ من اليسار الإسلامى أحد ممثليه دون باقى ممثلى الإسلام المستنير (محمد سليم العوا، محمد رضا محرم). وهناك تيار دينى علمانى، إسلامى مستنير علمانى، حلقة الوصل بين اليسار الإسلامى واليسار العلمانى ولم يتم التطرق إليه إلا عرضاً (محمد أحمد خلف الله). وليس الخطاب الرسمى للدولة خطاب الأزهر، وخطاب اليمين الدينى أى المعارضة الدينية خطاباً واحداً. فالخطاب الرسمى للدولة إعلامى دعائى يبرر قرارات الدولة، خطاب شيخ الأزهر ومفتى الديار المصرية وأجهزة الإعلام وحديث الروح وأحاديث الجمعة وصفحات الفكر الدينى . أما خطاب المعارضة الدينية (فهمى هويدى، عادل حسين) فهو خطاب معاد لخطاب الدولة وللخطاب العلمانى فى آن واحد. كما يضم اليسار الإسلامى، المصنف يساراً أكثر منه إسلامى، مجموعة من الخطابات المتباينة : الإسلامى (حنفى) والعلمانى (خليل عبد الكريم). وهناك فى الخطاب الرسمى الحكومى أقصى اليمين (الشعراوى) الذى يسجد لله فى هزيمة ١٩٦٧ لهزيمة الشيوعية والإلحاد أمام إسرائيل من اليهود أهل الكتاب، فيضيع دم الشهداء هدراً. ولا يبدى رأياً فى كامب دافيد لأنه لا يدخل الدين فى السياسة، وكل فكره سياسى تحت غطاء دينى. ويصادر الآداب والفنون كما فعل فى "أولاد حارتنا" و"الآيات الشيطانية" وتغيير رواية "عبث الأقدار" لنجيب محفوظ إلى "عجائب الأقدار".

والهدف من تحليل الدينى المعاصر إستئناف معاركه، مثل معركة طه حسين فى "الشعر الجاهلى" ومعركة محمد أحمد خلف الله فى "الفن القصصى فى القرآن الكريم". والحقيقة أن معركة طه حسين كانت ترديداً لبعض أحكام الاستشراق والصراع فى فرنسا فى الربع الأول من هذا القرن بين المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية منذ هيجل وشتراوس فى ألمانيا حتى رينان وكوشو فى فرنسا (١) . ويرى المؤلف أن المعركة لم تكن معركة الشعر بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنسانى التاريخى لا العقل الغيبى الغارق فى الأسطورة. أما معركة "الفن القصصى فى القرآن الكريم" للدكتور خلف الله أحمد خلف الله فهى أوقع وأدل لأنها تمس الفكر الدينى. منعت الرسالة من المناقشة، ومنع المشرف عليها الشيخ أمين الخولى من حق الإشراف على الرسائل. وقد

---

(١) أنظر الدراسة الثانية فى هذا الكتاب " من الانتحال التاريخى الى الابداع الحضارى"قراءة فى " الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما لطه حسين (١٨٨٨-١٩٧٣) .

فتحت هذه المعارك الباب للسجال بين الخطاب الدينى والخطاب العقلانى، بين الخطاب الأسطورى الذى يجعل التقوى تجلب البركة والربح الوفير والخطاب العقلانى النقدى. ومع ذلك، الدين عنصر أساسى فى نهضة الأمة. فالدين للحياة دون الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية حتى لا يتم الحكم على الفكر باسم الدين متذرعاً بالسياسة أو باسم السياسة متذرعاً بالدين.

أ ـ الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية(١).

وتعرض هذه الدراسة لموضوعين رئيسيين. الأول، آليات الخطاب والثانى، المنطلقات الفكرية. وآليات الخطاب خمسة مستمدة من خصائص فكر الجماعات الإسلامية فى مصر وهى :

أ ـ التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله. فكل فكر فى التاريخ هو دين، خاصة الفكر الرسمى. أما الفكر المعارض فهو خارج على الدين. وتتصل هذه الخاصية بالخامسة، إهدار البعد التاريخى. لذلك يستشهد المؤلف بحديث" أنتم أعلم بشؤون دنياكم" وبقول على بن أبى طالب عن القرآن "إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال" أو ما قاله أحد رموز الفكر الإسلامى "كما تكونون يكون دينكم". لا يوجد إسلام إجتماعى سياسى لصالح الحكم وآخر لصالح المحكوم، تأويل الأغنياء وآخر تعبير عن الفقراء، ولكن هناك إسلام واحد جامع مانع لكل العصور ولجميع الطبقات.

ب ـ تفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أو علة أولى، سواء كانت الظواهر الطبيعية أو الظواهر الاجتماعية. وهو التيار الغالب والموروث فى الخطاب الأشعرى الذى لم يستطع أصحاب الطبائع من المعتزلة إيقافه ولا أصحاب التجريب والاعتبار فى العلوم. وهذا هو هدف "من العقيدة إلى الثورة" لتفكيك الخطاب الأشعرى الذى يوقع فى الجبرية الشاملة والحاكمية بالرغم من قوله بالكسب وهو أقرب إلى الجبر منه إلى حرية الإرادة وخلق الأفعال. وتكون النتيجة التوجه إلى العلم الغربى القائم على العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول على الأقل فى صياغات العلم التقليدى.

جـ ـ الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وقدسيته مثل النصوص الأولى. وهذا هو الهدف من تفكيك التراث وإعادة بنائه، ونقد سطلة التراث التى تعتمد عليها السلطتان الدينية والسياسية.

د ـ اليقين الذهنى والحسم الفكرى القطعى ورفض الخلاف فى الأصول مما يمنع من التعددية والحوار. وقد يتزاوج هذا مع التعصب والحنق والتشدد والعنف

---

(١) نقد الخطاب الدينى، المصدر السابق، ص ١٣ ـ ١٠٦.

فى رفض حق الاختلاف. وقد ينتهى إلى تكفير المخالفين فى الرأى.

هـ ـ إهدار البعد التاريخى، والإبقاء على الماضى، عصر الخلافة الراشدة أو العثمانية التركية ضد أية محاولة لإثبات تاريخية الفكر الإسلامى قبل أن يتحول إلى بنية. وهناك نماذج عديدة على ذلك مثل مصطلح الجاهلية الذى يطلق أيضاً على جاهلية القرن العشرين. مع أنه يمكن مد الدلالات وتحويلها إلى بنية توجد فى أى عصر.

هذه الآليات صحيحة تقل أو تكثر عن خمس، نضيف عليها نحن عادة خمسة أخرى مثل جدل الكل أو لا شئ، العمل السرى لا العلنى، غياب العقل والحوار، وسيادة التعصب والتسلط، تغيير المجتمع عن طريق تغيير السلطة، تطبيق الشريعة بمعنى تطبيق الحدود ومطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم(١). والحقيقة أنه لا فرق بين هذه الآليات فى الفكر الدينى وبينها فى الفكر العلمانى بكل اتجاهاته: القومى، والليبرالى، والماركسى. هى سمات الفكر فى المجتمع المتخلف وفى الثقافة التقليدية. وقد تنطبق على الفكر الجذرى وليس على الفكر المستنير، العاقل المفتوح، والذى يقبل الحوار والرأى الآخر.

والمنطلقات الفكرية إثنان : الحاكمية والنص. والحاكمية فى حقيقة الأمر لا تفهم إلا فى سياقها النفسى والاجتماعى والسياسى والتاريخى. فهى مقولة دفاعية حماية للنفس، وهجومية لتقويض النظام القائم. هى سلاح عملى أكثر منها مقولة نظرية. أهميتها فى فعلها وأثرها وحربها ضد النظم القائمة. أما تعريفها بأنها التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية فهو ملؤها بمضمون نظرى ليس فيها، ووافد من التجربة الغربية الحديثة. وتأصيلها فى التحكيم ورفع المصاحف على أسنة الرماح، وقول "لا حكم إلا لله" كخدعة سياسية تعنى الحاضر بارجاعها إلى الماضى. إنما تعنى الحاكمية رفض الأنظمة القائمة المتهاوية قومية كانت أو ماركسية أو ليبرالية بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، وكفر بالعقل والعقلانية، وبالحزبية والتعددية. وبالاشتراكية العربية والعلمية بعد اضطهاد الحركة الإسلامية خاصة الإخوان فى مصر، وما لاقاه أعضاؤها من أهوال التعذيب فى السجون. فإذا كان الإنسان قوياً فالله أقوى. وإذا كانت العلمانية قد أدت إلى مزيد من إحتلال الأرض وقهر المواطن وفقر الناس وتمزيق الأمة والاعتماد على الغرب، والتخلف والتشتت والتغريب وسلبية الجماهير فإن "الإسلام هو الحل" القادر على تحقيق مطالب الأمة فى الحرية والتحرر والاستقلال والتنمية والمساواة

---

(١) انظر "الديـن والثورة فى مصر ١٩٥٣ ـ ١٩٨١"، "الجزء السادس : الأصولية الإسلامية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٧.

والعدالة الاجتماعية. وإذا كانت الحاكمية تنفى التعددية والديموقراطية وتؤمن بالحزب الواحد فهى مثل التيارات السياسية فى عصرها. فأزمة التعددية والديموقراطية عامة عند الجميع. ولا فرق بين خطاب الدولة السياسى وخطاب الجماعات الدينية فى الحاكمية أى الاستئثار بالسلطة واستبعاد الخصوم. كلاهما يكشف عن خطاب دكتاتورى محايث للخطابين السياسى الرسمى والدينى المعارض، علاقة أعلى بأسفل، سيد بعبد، وليست علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم، بين مواطنين أحرار. فالصراع حول تمثيل الحاكمية لا حولها.

صحيح أن سيد قطب فى "معالم فى الطريق" هو منظر الحاكمية ولكن بعد الصراع السياسى مع الناصرية حول الحكم(١). كان خطاب قطب الاشتراكى هو ماتم تنفيذه فى ثورة يوليو فى الستينات ولكن الصراع كان على السلطة. فالعداء لثورة يوليو لم يبدأ إلا بعد ١٩٥٤. وتعاون بعض الأخوان مع الثورة كان إيثاراً للمنصب على المبدأ، وخطأ الأخوان فى رفض التعاون طلباً للسلطة كلها. كان قطب يريد تحطيم شعارات الحرية والاشتراكية والوحدة لأنها علمانية، ضد الإسلام وليست نابعة منه، ينفذها الليبراليون والماركسيون والبعثيون. ليست مقدسات أو مطلّقات، وشتان ما بينها كشعار وبين الواقع كتطبيق : السجون، الطبقة الجديدة، الفرقة بين الأنظمة التقدمية والأنظمة الرجعية. الحاكمية إذن أكبر رد فعل على عبد الناصر وتسلطه. كما أن صفات الإمام عند الشيعة رد فعل على صفات الإمام عند السنة. لا يمكن فهم خطاب سيد قطب إذن إلا فى إطار الصراع بين الإخوان والثورة. يكفر الدولة لأن الدولة تكفره.يرفض الدولة لأن الدولة ترفضه. يحكم بجاهلية الدولة لأن الدولة تجهّله. يريد تغيير المنكر باليد لأن الدولة تطارده وتستعمل العنف ضده. عنفه عنف مضاد للعنف الأول المبدئى. عنفه عنف محرر ضد عنف الدولة القاهر. ليس تغيير المنكر باليد جريمة بعد الموعظة باللسان، والنصيحة للإمام، واللجوء إلى القضاء، ولكنها ليست يداً فردية بل خروجاً جماعياً على الإمام بقيادة قاضى القضاة. أما أثر المودودى عليه فهو ثانوى خاصة وأن

---

(١) الإحالات فى هذه الدراسة أولاً إلى سيد قطب فى "معالم فى الطريق" (٣٢ مرة) ثم إلى القرضاوى (١٥ مرة) ثم إلى "معركة الإسلام والرأسمالية (٧ مرات) ثم إلى حسن حنفى (٦ مرات) ثم إلى فهمى هويدى (٥ مرات) ثم إلى "فى ظل القرآن" و"الإسلام ومشكلات الحضارة" و"المستقبل لهذا الدين" و"الغزالى"، كل منها مرتان، وإلى الشعراوى والمودودى، وأحمد بهجت، وعادل حسين، كل منهم مرة.

قطب لم يقرأ كتاب "المصطلحات الأربعة" للمودودى إلا متأخراً(١). وقد كان يعبر أيضاً عن الصراع بين المسلمين والهندوس وضرورة المفاصلة. وكانت هذه الثنائية عند قطب حتى فى خطابه الاشتراكى الأول فى التعارض بين الإسلام والرأسمالية كما هو الحال فى "معركة الإسلام والرأسمالية". وهى ثنائية سائدة فى الخطاب الوطنى كله قبل ١٩٥٢ ضد الاقطاع والاستعمار والقصر وفساد الأحزاب. فالدين بديل عن القومية كهوية للمسلمين فى الهند. والأممية أرحب وأوسع من الرقعة الجغرافية. إن ثنائيات الحاكمية هى ثنائيات موروثة بين العلم والجهل، القدرة والعجز، الحكمة والهوى. تغذى ثنائيات العصر الناتجة عن المقاومة والقهر.

وينقد المؤلف الحاكمية ويبين خطورتها لأنها تهدد العقل، وتصادر الفكر على المستوى العلمى والثقافى، وتؤسس أشد الأنظمة السياسية رجعية وتخلفاً دون تحليلها فى إطارها النفسى والاجتماعى والسياسى. الحاكمية أزمة وجودية وليست مفهوم مثقفين، سجون ومعتقلات وتعذيب وليست تحليلات النخبة المزايدة. ويبين أن وجود الأقليات المسيحية فى العالم الإسلامى مانع من تطبيق الحاكمية فى حين أن مفهوم الأقلية غير وارد فى النظام الإسلامى الذى يقوم على المساواة فى الحقوق والواجبات بين الجميع داخل الأمة والوطن الواحد. ويرفض المؤلف المواقف الحدية لسيد قطب وفى نفس الوقت يعيب على الشافعى إيديولوجيته الوسطية. فلا الحد مقبول ولا الوسط مقبول. والمؤلف حدى المواقف مثل قطب، حد يرفض حداً.

والمنطلق الثانى النص. صحيح قد تمت صياغته طبقاً لتاريخية اللغة ولكن دون التخلى عن استقلال المعنى وإلا تغيرت المعانى بتغير اللغة. ويتجدد فهم النص طبقاً للظروف المتجددة، وليس فقط طبقاً للغة وحدها. وهذا أيضاً لا يعنى إنكار وجود حقائق إنسانية عامة وشاملة ثابتة يتم تحقيقها على أوجه متعددة فى الزمان والمكان. للنصوص الدينية بعض الجوانب الثابتة وهى المعانى الإنسانية الشاملة مثل حقوق الإنسان. ولها جوانب تطبيقية قد تختلف من عصر إلى عصر. النص له مستويات عدة إبتداء من كونه كلاماً قبل الإعلان عنه وهو الثابت إلى الكلام المعلن عنه فى لغة وزمان ومكان وبنية وثقافة وشعب وهدف وتاريخ. يفهمه الناس طبقاً

---

(١) انظر"دراستينا: "أثر سيد قطب على الحركات الإسلامية المعاصرة "،"أثر أبو الأعلى المودودى على الحركات الاسلامية المعاصرة" : فى ص ١٣٣-٣٠٠ الدين والثورة فى مصر" ١٩٥٢ - ١٩٨١،جـ٥. و"الحركات الدينية المعاصرة"،مدبولى، القاهرة ١٩٧٩.

لمستواهم الثقافى. وهو متغير(١). النص هو الظهور. وما لا يظهر فى النص يكون خاضعاً للاجتهاد كما هو الحال فى الفقه خاصة فى التشريعات التى إرتبطت بوقتها مثل قوانين الميراث والزواج. المهم روح الشريعة التى طورت المجتمع العربى من العصر الجاهلى إلى صدر الإسلام، والمطلوب تطويره من صدر الإسلام حتى الآن، لا فرق بين فقه شيعي وسني. والنص نفسه ليس سلطة خارجة عن المجتمع ومصالح الناس. فهو نفسه واقع بدليل "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". المهم عدم الوقوع فى حرفية النص وفى عبودية النص وفى تقديس النص بناء على تخلف المجتمع الذى مازال يعلم فى المدارس فقه الجوارى وأهل الكتاب. هذان المنطلقان: الحاكمية والنص يغذيان بعضهما البعض، أشبه بدائرة مغلقة، تقوم الحاكمية على النص، ويتحول النص إلى سلطة الحاكمية.

وفى النهاية تمتاز الدراسة كالعادة بالبراعة فى التحليل، والجرأة فى أخذ المواقف، والقدرة على كشف المستور. تدخل فى سجال مع المعاصرين كى تكشف زيف الخطاب السائد. وتقوم على تحليل النصوص، وتقديم القرائن بعيداً عن الخطابيات والإنشائيات والمواقف الانفعالية، مساهمة فى حركة التنوير الثقافى المعاصرة.

ولكن تحليل الخطاب فى الحياة اليومية، الخطاب الإعلامى ومقالات الصحف والعواميد الثابتة ، والأحاديث التلفزيونية يجعل الدراسة أقرب إلى علم اجتماع الثقافة وتحليل الخطاب التطبيقى دون مناهج تحليل الخطاب فى العلوم الاجتماعية مثل تحليل المضمون. غاب عبد القاهر الجرجانى وسيبويه وابن جنى وحازم القرطاجنى والبلاغيون القدماء حتى طغى الجانب التطبيقى المعاصر على الجانب النظرى القديم، وتغليب هموم المواطن على هموم العالم. كما تم التأرجح بين الآليات والمنطلقات. فالآليات الخمس يمكن أن تكون منطلقات، والمنطلقان الاثنان يمكن أن يكونا آليات خاصة. وقد كان عنوانها السابق فى نشرتها الأولى "الأسس الفكرية والأهداف العملية". كما أن ميزان التعادل بين تحليل القديم وتحليل الجديد لم يتم حفظه باستمرار. أحياناً يطغى تحليل القدماء ويتم الاستطراد فيه والموضوع معاصر. وأحياناً يغطى تحليل المعاصرين والموضوع قديم. يوضع الخطاب المتطرف والمعتدل فى نفس الخطاب، فلا فرق بين الخطابين إنما هو توزيع أدوار. الخطاب المتطرف إستراتيجية، والخطاب المعتدل تكتيك. يهدف كلاهما إلى السلطة بطريقتين، بالقنبلة والقلم، بالعنف والحوار. وهو حكم قاس يقوى الخطاب المتطرف بتوحيده. ويحيل المعتدل إلى متطرف طبقاً لرؤية الآخرين له مع أن الحنكة الفكرية

---

(١) انظر: مستويات النص القرآنى، أدب ونقد، مايو ١٩٩٣ ص ٢١-٢٢.

فى توسيع رقعة الخطاب المعتدل وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الدينى والسياسى. فينشأ القلب وثقله بين الأطراف وهامشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامى، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينهما أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية. الاعتدال والتطرف من ناحية والفقهاء والوعاظ من ناحية أخرى. كلاهما خطاب معارضة ضد السلطة. لذلك يقابل المؤلف الخطاب المتطرف بخطاب متطرف مضاد. فلا يفل الحديد إلا الحديد. ويستعمل المؤلف لفظ الأيديولجى وكأنه تهمة كما فعل ذلك من قبل فى "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" مع أن التحليلات كلها تكشف عن البعد الأيديولجى فى الخطاب العربى المعاصر. الأيديولوجى هو الذى يجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن عند الباحث والمبحوث على حد سواء. ليست الأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال عند ماركس فى "الأيديولوجية الألمانية" وكما فهمها الأيديولوجيون الرجعيون بعد عودة الملكية فى فرنسا، دى بونالد، ودى ساسى. وبطبيعة الحال تحمل الجماعة الإسلامية أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية الدولة، وفى نفس البنية السلطوية والاستبعاد المتبادل. الحاكمية خطاب أيديولوجى، ونقد الخطاب الدينى خطاب أيديولوجى. الصراع الأيديولوجى واقع فى صراع الخطابات السياسية. وهدف كل تيار سياسى تحويل الأيديولوجية إلى واقع، وتسكين الإنسان فى جب السلطة، أية سلطة. إنما الرواة فقط وبسبب التواتر رواة وليسوا أيديولوجيين. وشرط الرواية الصحيحة العدل أى الوعى الخالى من كل أحكام مسبقة أو الأهواء أى الأيديولوجيات.

وأخيراً ليست القضية نقد الخطاب الدينى ورفض المصالحة معه، واستبعاده وإزاحته بل الدخول فى حوار معه لإيجاد أرضية مشتركة تجمع الخطاب العربى المعاصر فى هدف مشترك، وطموح بعيد، يمثل حلماً عند الجميع. "ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى فى تأسيس العقل"، ونقل المحور الرأسى الذى يسود الخطاب المعاصر إلى المحور الأفقى. ليس التحدى هو الاستبعاد بل الاستقطاب، وعدم توريث العداوة والبغضاء، والوقوع فى التحزب والتعصب والصراع بين مطلقين، والدخول فى جدل الأبيض والأسود، والحق والباطل كما هو الحال فى المنطق المانوى والشيعى. التغيير من الداخل أفضل من الرفض من الخارج، وتطبيق حد السرقة على اللصوص والنصابين وليس على الفقراء والمحتاجين كما يقول إبن القيم أجدى حالياً من رفض تطبيق الشريعة الإسلامية بدعوى العلمانية. إن تغيير الواقع خطوة خير من إدانته، وتغيير الفكر خير من استبعاده وترك الواقع. والخوف أن يتم إستبعاد "نقد الخطاب الدينى" وحصار مؤلفه كما تم من قبل إستبعاد "نقد الفكر الدينى" وحصار مؤلفه.

٢- التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى أم التراث بين التفكيك والتركيب، قراءة فى مشروع "التراث والتجديد"؟(١)

بالرغم من صعوبة المراجعة على المراجعة خاصة إذا كان المراجع الثانى هو موضوع المراجعة إلا أن فائدتها جمة نظراً لرسم صورة لموضوع المراجعة فى ذهن المراجع الأول وإعادة تصحيح هذه الصورة فى ذهن المراجع الثانى. وهى مراجعة جادة متأنية بعد قراءة عدة مجلدات يصعب على غير المتخصص قراءتها. لا توجد بنية للدراسة بدليل غياب ترقيم أجزائها كما هو الحال فى الدراسةالأولى، باستثناء أولويات الخطاب الدينى التى قد تضم النقاط الخمس الأخيرة.

ومنذ البداية هنا خطأ فى إسم المشروع بين المستوى العلمى والمستوى الشعبى. فالمشروع إسمه "التراث والتجديد" على المستوى العلمى و"اليسار الإسلامى" على المستوى الشعبى. "التراث والتجديد" للخاصة و"اليسار الإسلامى" للعامة. "التراث والتجديد" للنظر و"اليسار الإسلامى" للعمل. "اليسار الإسلامى" هو المنبر الحزبى الذى يعبر من خلاله "التراث والتجديد" عن ممارسته السياسية من أجل حشد الجماهير. وهناك مستوى ثالث وسط يخاطب جماهير المثقفين، الجمهور الوسط بين الخاصة والعامة(٢). "من العقيدة إلى الثورة" ليس هو الجزء الأول من

---

(١) بعد عنوان الدراسة "التراث بين التأويل والتلوين"، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى هناك العناوين الآتية بلا ترقيم:
التأويل : الدلالة اللغوية الاصطلاحية.
التلوين : قراءة مغرضة.
القراءة المنتجة.
اليسار الإسلامى وأولويات الخطاب الدينى.
الماضى والحاضر: الأصل والفرع.
التراث : بناء شعورى أم بناء تاريخى؟
التراث : إعادة بناء ام إعادة طلاء؟
النصوص : تأويل أو تلوين.
التوفيقية : النجاح والأخفاق.

(٢) يمكن إذن توزيع خريطة أعمالى على المستويات الثلاثة الآتية :
أولاً : المستوى العلمى
١- التراث والتجديد (البيان النظرى للجبهة الأولى، موقفنا من التراث القديم) ١٩٨٠.
٢- من العقيدة إلى الثورة "أول تطبيق لإعادة بناء التراث القديم، علم أصول الدين" ١٩٨٨/٧.
٣- مقدمة فى علم الاستغراب (البيان النظرى والتطبيق الأول للجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربى) ١٩٩١.
٤- من النقل إلى الإبداع "ثانى محاولة، إعادة بناء علوم الحكمة" (تحت الطبع).
ثانياً : المستوى الثقافى
١- قضايا معاصرة (جزءان).=

"التراث والتجديد" بل هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علم أصول الدين بعد المحاولة الأولى لإعادة بناء علم أصول الفقه (١٩٦٥). وهو لا يدخل تحت المستوى الشعبي "اليسار الإسلامى " بل المستوى العلمى وهو "التراث والتجديد". وهو ليس مشروعاً موسوعياً بل هو ثانى تطبيق للجهة الأولى [1] . اختصاره وارد من أجل كشف المستتر فى بنية الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى. وكان القصد من السفر الكبير الذى يعادل ربع "المغنى" للقاضى عبد الجبار ألا أترك كبيرة أو

ـأ- فى فكرنا المعاصر (فى الأنا) ١٩٧٦

ب ـ فى الفكر الغربى المعاصر (فى الآخر) ١٩٧٧.

٢- دراسات إسلامية (فى الأنا) ١٩٨٢ .

٣- دراسات فلسفية (فى الأنا والآخر) ١٩٨٧.

٤- هموم الفكر والوطن (جزءان).

أ-التراث والعصر والحداثة ١٩٩٧.

ب- الفكر العربى المعاصر ١٩٩٨.

٥- حوار الأجيال ١٩٩٨.

ثالثاً : المستوى الشعبى

١- اليسار الإسلامى (العدد الأول) ١٩٨٠.

٢- الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ (ثمانية أجزاء) ١٩٨٩.

٣-جمال الدين الأفغانى ١٩٩٨.

٤- الدين والثقافة والسيا سية ١٩٩٨.

٥- حوار المشرق والمغرب (بالاشتراك مع محمد عابدى الجابرى) ١٩٩٠.

وتدور ثلاثية الشباب بالفرنسية على نفس التقسيم على النحو الآتى :

١- مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (الجبهة الأولى) ١٩٦٥.

٢- تفسير الظاهريات ، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتى وتطبيقه فى ظاهرة الدين (الجبهة الثانية) ١٩٦٦.

٣- ظاهريات التفسير، محاولة فى هرمنيوطيقا وجودية للعهد الجديد (الجبهة الثالثة، نظرية التفسير) ١٩٦٦.

أما ترجماتى الأربع فتدور فى الجبهة الثانية؛" موقفنا من التراث الغربى" مستعملاً نصوص الآخر كأداة للتعبير عن واقع الأنا وهى :

١- نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ١٩٦٨.

من التعددية والحوار. وقد يتزاوج هذا مع التعصب والحنق والتشدد والعنف٣- لسنج: تربية الجنس البشرى ١٩٧٦.

٤- سارتر : تعالى الأنا موجود ١٩٧٧.

أما كتابى بالانجليزية "الحوار الدينى والثورة "١٩٧٧ وكذلك" الاسلام فى العصر الحديث"(جزءان) ١٩٩٥ فى جدل الأنا والآخر والعصر. فهما أدخل فى الجبهات الثلاث فى آن واحد. أما تحقيقاتى فثلاثة: واحد منها على المستوى العلمى وهو "المعتمد فى أصول الفقه" لأبى الحسين البصرى، ١٩٦٤ واثنان على المستوى الشعبى وهما: "الحكومة الإسلامية" للإمام الخمينى ١٩٧٩ و "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر" للإمام الخمينى ١٩٨٠ .

(١) وقد وقع فى نفس الخطأ فؤاد زكريا عندما رد على كتاباتى الصحفية عن " الأصولية الاسلامية " وليس على كتاباتى العلمية فى مشروع " التراث و التجديد".

صغيرة إلا وأتناولها. وهى أول محاولة بالعربية، مازالت بها تجارب المحاولة والخطأ. وأمكن تلافى بضع الأخطاء فى المحاولة الثانية التى على سبيل الظهور "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة. ويقدم المؤلف دراسته على أنها دراسة لقراءة للإسلام مغايرة لقراءة اليمين الدينى فضلاً عن نظريته الحيوية للتراث الفكرى فى الإسلام. والحقيقة أننى لا أقدم قراءة للإسلام بل للتراث القديم حتى دون أن أسميه حتى يكون جامعاً شاملاً لكل ما هو فى المخزون النفسى بما فى ذلك الأمثال العامية والآداب الشعبية وسير الأبطال والغزاة فى السير الشعبية. ويعطيها المؤلف ميزتين أخريين، التعامل مع الظاهرة كتعبير حضارى ورفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية مع أن القراءة ليست مسيّسة على نحو مباشر وصريح إلى هذا الحد(١).

صحيح أن منبر "اليسار الإسلامى" صدر فى ١٩٨٠ بعد الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، وبعد ازدياد الثقة بإمكانيات الثورة الإسلامية، وقبيل حادث المنصة فى أكتوبر ١٩٨١ فى مصر. وقد ترددت كثيرا فى إستعمال مصطلح "اليسار الإسلامى" وكما عبرت عن ذلك فى الدراسة الأولى فى المجلة بعنوان "ماذا يعنى اليسار الإسلامى"؟ مقارناً بين بدائل أخرى مثل : الثورة الإسلامية، الإسلام السياسى. ومازلت لم أستقر عليه بعد فى حين لم أتردد فى إستعمال مصطلح "التراث والتجديد" منذ كنت طالباً فى السنة الرابعة فى الجامعة عام ١٩٥٦، عام التخرج، ووعى المشروع كله وبمفاهيمه الرئيسية: المنهاج الإسلامى العام : الطاقة والحركة، والتصور والنظام، والفكر والواقع(٢).

ولا فرق عندى بين إشكاليات النص الدينى والنص التاريخى والنص القانونى إلا فى الدرجة وليس فى النوع. النص الدينى أعقدها لأنه يضع قضية الصحة التاريخية وصحة التأويل والممارسة العملية فى حين يتعلق النص الأدبى والتاريخى بالصحة التاريخية دون التطبيق العملى. ولا يعتنى النص القانونى بالصحة التاريخية. وإشكالية القصد فيها جميعاً وليست فى النص الأدبى أكثر منها فى النص الدينى. صحيح أن النص الخام حالة ميتافيزيقية لا وجود لها بالفعل لا ندرى عنه

---

(١) يشير المؤلف إلى : من العقيدة إلى الثورة حوالى ١٥٦ مرة (الجزء الأول ٥١ مرة والجزء الثانى ٣٥ والجزء الثالث ٢٠ والجزء الرابع ١٢ والجزء الخامس ٢٨)، والتراث والتجديد ٨ مرات، وإلى قضايا معاصرة مرتان، وإلى دراسات إسلامية واليسار الإسلامى وإلى الجزء الخامس من الدين والثورة فى مصر عن الحركات الإسلامية المعاصرة مرة واحدة.

(٢) انظر السيرة الذاتية فى " محاولة مبدئية لسيرة ذاتية" فى " الدين والثورة فى مصر " جـ ٦ "الأصولية الاسلامية"، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٠٧-٢٩٢ وأيضاً "محاولة ثانية لسيرة ذاتية" فى "هموم الفكر والوطن" جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء ١٩٩٨ ص ٦٠٩-٦٦٧.

شيئاً إلا ما نفهمه منه بالضرورة ولكنه هو النص الذى حاول الحنابلة إنقاذه من تأويلات الفلاسفة وشطحات الصوفية وأهواء المتكلمين، ومن القراءات الحضارية له، العودة إلى النص الساكت قبل إنطاقه بالفهم الإنسانى. وهذا النص هو إجابة لسؤال يطرحه الواقع فى البداية كما هو معروف فى أسباب النزول. ثم تحول إلى غطاء يستر الواقع ويتستر عليه ويعميه كما هو الحال الآن حتى ضاعت الأرض "واحتمى أبوك بالنصوص، فدخل اللصوص".

والآن : هل ينطلق اليسار الدينى واليمين الدينى من نفس الثوابت المعرفية التى تطرحها النصوص الدينية؟ هل تسيطر عليه آليات الخطاب السلفى؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يضع الفكر الدينى كله فى سلة واحدة لا فرق بين يساره ويمينه بالرغم من التمايز بينهما وانقلاب بعض ممثليه الذين كانوا يساراً علمانياً من قبل إلى يسار دينى ثم انقلابهم بعد ذلك إلى يمين دينى على الأقل على مستوى النظر. اليسار الإسلامى خطاب متميز، خطاب عقلانى إنسانى اجتماعى منذ مصطفى السباعى وسيد قطب الأول من ضمن ممثليه. ولولا صدام الإخوان مع الثورة وتعذيبهم فى السجون لما تحول سيد قطب من اليسار الإسلامى فى "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمى والإسلام" إلى اليمين الدينى فى "معالم فى الطريق"^(١). وهو نفس خطاب المضطهدين الذى ظهر عند المودودى تعبيراً عن إضطهاد المسلمين من الهندوس. وهو الخطاب الذى يلجأ إليه الشباب تعبيراً عن الإحباط والحرمان، من الهامش إلى القلب، ومن المنبوذ إلى أمير الأمراء. ويرفض المؤلف هذا التحليل النفسى الاجتماعى لتحول خطاب سيد قطب قبل السجن وبعده ويؤثر جعله بنية فكرية لليمين الدينى لا شأن له بالتاريخ وهو الذى يعيب عليه اللاتاريخية.

١- ويعيد المؤلف قراءة مشروع "التراث والتجديد" إبتداءً من محاولته العربية الأولى "من العقيدة إلى الثورة" لينقله من التلوين إلى التأويل. ويستطرد منذ البداية فى الفرق بينهما كما يتصورهما وتطبيقهما على موضوعه. ويستخدم موضوعه لإبراز مفاهيمه قبل تطبيقها فى تحليل الخطاب الدينى وعرض الخطاب نفسه وإشكاليته، وينقل البحث من مستوى الموضوع إلى مستوى الذات، والدراسة من مستوى المدروس إلى مستوى الدارس . وهو ما يفعله معظم المفكرين. فالمؤلف نفسه قام بالتلوين قبل أن يقوم بالتأويل . وهى تفرقة من عالم لغة وأستاذ بلاغة يعتز بها المفكر والمناضل ويتوقف كثيراً عندها^(٢). وهذه هى القراءة الطبيعية التى يقوم بها جيل آخر لمشروع "التراث والتجديد" من أجل تطويره

---

(١) انظر دراستنا التى يحيل إليها المؤلف "أثر سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة "فى" الدين والثورة فى مصر" جـ ٥ "الحركات الدينية المعاصرة"، ص ١٦٧ - ٣٠٠.

(٢) هى جان هيرش، تلميذة كارل يا سيرز وأستاذة الفلسفة فى جامعة جنيف .

وتفجير الطاقة حتى ولو انفجرت فيه. وهو مدخل علمى صرف فى المعنى الاشتقاقى للفظ التأويل، وعلاقة التأويل بالتفسير مثل علاقة الخاص بالعام ، والدراية بالرواية، والعقل بالنقل. وعلوم التأويل هى علوم القرآن. التلوين هو التأويل المستكره أو التأويل المذموم، والتأويل هو التأويل المقبول. التلوين مثل تأويلات الصوفية وإشاراتهم ومواجيدهم ورموزهم وتأويلات الشيعة. الصوفية ممالئة للسلطة، والشيعة معارضة لها مما يدل على وجود البعد اللامعرفى فى المعرفى، والسياسى فى العلمى. الفرق بين التأويل والتلوين هو الفرق بين التأويل والقراءة. التأويل له قواعده المعرفية، نقل المعنى الأصلى إلى معنى فرعى لقرينة. أما القراءة فهى إعادة انتاج النص من بيئته الأولى القديمة إلى بيئته الجديدة، وتأليفه مرة ثانية. البداية من القديم والنهاية من الجديد. الوسيلة من القديم، والغاية من الجديد. التأويل شرح والقراءة إبداع، نص على نص، ليست انطباعية أو تعلن عن موت المؤلف، بل تعتمد على حياة القارئ وإحساسه بأزمة العصر. وهى تفرقة علمية لها وجاهتها ولكن خشية قصر العمر والبداية بالتأويل ألا أصل إلى الغاية وأظل فى الوسيلة. هى تفرقة أكاديمية فقهية يقوم بها المؤلف على مكتبه وفى حجرته ولكنها تفقد دلالتها فى الشارع ومع الناس حين تهب العواصف وتندلع النيران. هذا دور جيل جديد أن يقوم بإحكام التلوين، وتحويله إلى منعطف دقيق، يستند إلى التأويل. أما أنا فيكفينى أن القديم ليس له معنى ثابت بل يتغير معناه، إنتاج كل عصر، وبالتالى نزع قدسيته، وأن الجديد له حق على القديم فى قراءته من خلاله، وأن الربط بين الماضى والحاضر، وتحقيق التغير من خلال التواصل ممكن بدلاً من ترداد القديم كما هو ثم إيداع جديد بجواره فنقع فى نموذج التجاور كما هو الحال فى اليابان، وبدلاً من أن يثور الجديد على القديم ويهدمه فنقع فى نموذج الانقطاع كما هو الحال فى الغرب. ألم يقرأ الإسلام اليهودية والمسيحية والحنيفية والصابئة وديانات العرب الوثنية محاولاً نفى البعض وإستبقاء البعض الآخر حتى ينشأ الدين الجديد من خلال التواصل الثقافى، ويصبح كل دين حركة تجديد للمجتمع بإصلاح الموروث؟ ألم يقم الإسلام بتلوين اليهودية ودين إبراهيم وديانات العرب دون أن يحكم عليها أحكاماً علمية أو تاريخية صرفة؟ إن قراءة هيدجر لكانط لتحويل الحساسية الترنسندنتالية إلى علم الوجود أو قراءة ياسبرز لنيتشه لإرجاعه إلى المسيحية أو قراءة ميرلو بونتى لجولدشتين للانتقال من العضو إلى الجسم، وقراءة نيتشه لزرادشت لاكتشاف الروح والقوة والنار وديوينيزيوس، وقراءة ألتوسير لماركس لاكتشاف المسكوت عنه وغير المرئى فى نقد ماركس للاقتصاد التقليدى عند ريكاردو وآدم سميث، كلها عند المؤلف تلوين لأنها تخرج عن قواعد التأويل والتحليل التاريخى الموضوعى للنص الأول. فكانط فى الحساسية الترنسندنتالية لم يقل ما قاله هيدجر، ولكن هيدجر قرأ نفسه فى كانط. لا يقوم مشروع "التراث والتجديد" لا علىالتأويل الموضوعى التاريخى أو الدلالى ولاعلى

التلوين الاسقاطى الايديولوجي بل على القراءة. والقراءة علم له قواعده وأصوله، حاولت وضعه فى "قراءة النص"(١). إن الوثب من التأويل إلى التلوين ومن التلوين إلى التأويل وثب يقع بين الحين والآخر لصعوبة إيجاد ميزان متعادل بين تحليل الماضى كحاضر معاش وتحليل الحاضر كتراكم للماضى. أحياناً يكون البحث فى التاريخ من أجل تكوين النص العلمي. وأحياناً يتم الانتقال إلى المغزى المعاصر دون منطق للأنتقال من التأويل إلى التلوين، من الموضوعى إلى الذاتى، من الماضى إلى الحاضر، من الدلالة إلى المغزى، من عقل العالم إلى هم المواطن. والمؤلف أيضا يثب معى فى كثير من كتاباته. الوثب تسرع طبيعى. بل إن كيركجارد جعل الوثبة أساس المعرفة، الوثبة من المعرفة إلى الوجود نظراً للتناقض بين النظامين، والتعارض بين العالمين. إن الحركة البندولية من الدلالة إلى المغزى ومن المغزى إلى الدلالة صورة فنية، تشبيه واستعارة، كيف يمكن تحقيقها؟ أين هى نقطة الارتكاز العلوية أو السفلية التى يتحرك عليها البندول بالتساوى بين الدلالة والمغزى كما يتحرك بندول ساعة الحائط أو بندول الإيقاع الموسيقى؟(٢).

٢- ولماذا كان التأويل مغرضاً؟ إن لفظ مُغرض يدل على سوء النية على عكس لفظ هادف أو قاصد الأقل سوءاً والأكثر براءة. وماذا يعيب القصد والغرض والغاية، القراءة الهادفة؟ لماذا تكون القراءة المغرضة غير بريئة وأن تكون كلا القراءتين ضد القراءة التاريخية التى تحاول معرفة معنى النص القديم كما هو الحال فى النزعة التاريخية؟ الفرق بين القراءة المغرضة والقراءة غير البريئة فرق دقيق، تشويه للقراءة الأولى بلفظ مغرض، أى يهدف إلى غير ما يقصد إليه، ويعلن غير ما يبطن، وغير البريئة أقل سوءاً أى مجرد هادفة. وإذا كان الغرض أو غير البراءة هو تحقيق المنفعة والصالح العام فما العيب أن يكون اليسار الاسلامى تأويلا أيديولوجيا نفعيا للتراث والدين ؟ وهل يجعله ذلك مثل اليمين؟ ألا يحقق ذلك إعادة الحياة الى الدين ولصالح الأغلبية بدلاً من الشعائرية والدفاع عن مصالح الأقلية كما هو الحال فى اليمين الدينى؟ اليسار الإسلامى تفسير للتراث لصالح العصر وليس أيديولوجية نفعية مثل اليمين، وتفسير التراث لصالح النظم القائمة. الفرق فى الاختيار الاجتماعى، التعبير عن مصالح الجماهير. بل يمتد التأويل النفعى إلى كل الخطاب العربى إذا ما اختارت السلفية بعض الأفكار التقدمية، وإذا ما اختارت العلمانية بعض الأفكار السلفية المستنيرة. فكل نزعة عملية عند المؤلف هى نزعة نفعية لأنها تخرج من الهم النظرى الخالص والبحث عن الطاهر والمجرد وسط الشائب والدنس. وما عيب النفع؟ "أعوذ بالله من علم لا ينفع؟" وما فضل النظر

---

(١) انظر "قراءة النص" فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣ ـ ٥٥٠.

(٢) انظر "الخطاب الدينى" ، ص١٠٩ ـ ١١٣. أيضاً ، ص ١٦١ ـ ١٧١.

على العمل، والعلم على المنفعة؟ **﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض﴾**. يبدو أن المنفعة لفظ مذموم فى ثقافة العصر وسلوك الناس فى زمن يجرى فيه الكل نحو المصالح الفردية والمنافع الشخصية ولا يتجرد أو يتنزه أحد. فاللفظ له إيحاء سلبى فى الممارسة. بل إن خطاب سيد قطب الاشتراكى الأول خطاب نفعى. كما ظهر الاستخدام النفعى الذرائعى فى نهج كل مفكرى التنوير. وهو الذى عاقهم عن تحقيق إنقطاع جذرى عن النقيض السلفى، ومكن السلفية من الانقضاض على ما حققه التنوير من إنجاز جزئى، على الرغم من أننا نترحم الآن على عصر التنوير الأول فى هذا الإظلام الثانى. والحقيقة أن هذه النزعة ليست إتجاهاً نفعياً بل إتجاه عملى. نحن الآن فى صراع التفاسير من أجل إنقاذ الواقع فى الحال. والتفسير العلمى النظرى أمره يطول، ولا تناقض بين العاجل والآجل. إن التفسير العلمى الذى ينفى عن الخطاب الدينى الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية وارد وضرورى دون القفز على المراحل والانتهاء إلى أن العلمانية هى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين وليس الفصل بين الدين من ناحية والحياة والمجتمع من ناحية أخرى. الفهم العلمى للتراث واجب للخاصة، ولكن أين الجماهير وواجب ثقافتها؟ لا تعارض بين المدخلين. خشيت طول الفهم العلمى للتراث فتضيع الأرض والثروة وأنا مازلت أفهم. وماذا أفعل لو تعددت التفاسير العلمية للتراث؟ إنى أضع كل ذلك بين قوسين، ولا آخذ إلا التراث المعاش وأعيد توظيفه لصالح قضايا العصر. هذه مهمة هذا الجيل، جيل الانتقال من التراث إلى الثورة حتى يتم محو الأمية، وتحويل العامة إلى خاصة، هنا فقط تبدأ مرحلة الفهم العلمى للتراث. إن حدود الفهم العلمى للتراث وسط أغلبية تقليدية ومؤسسات مسيطرة هى سهولة حصاره بدعوى الإلحاد والشيوعية والمادية، وعجزها عن أن تكون مؤثرة فى ثقافة الجماهير تحت تأثير مشايخ الإعلام، وقيامها بدور جيل قادم وليس بدور هذا الجيل. وهما خطآن فى إدراك الزمان، رد الحاضر إلى المستقبل مثل رد الحاضر إلى الماضى. ومن ثم يكون من الظلم والإجحاف إعتبار مشروع "التراث والتجديد" كاشفاً عن أولوية ستثمارية إستغلالية لغايات نفعية عملية، وجعل التراث السابق مرهوناً بمقدار ما يمكن أن يقدمه من نفع بصرف النظر عن دلالته الذاتية فى سياق وجوده التاريخى(١). إنه مبدأ أصولى يقول إن كل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملى يكون وضعها فى هذا العلم عارياً(٢) . وأخشى أن يضيع العمر وأنا مازلت أبحث عن التاريخ والثعبان فى الصدر داخل الثياب،

---

(١) المصدر السابق ، ص١١٣ ـ ١١٨.

(٢) هو أحد المبادئ التى يصنعها الشاطبى ضمن مقدماته الأولى التى تعبر عن روح علم أصول الفقه فى "الموافقات".

طوله وعرضه ولونه وطبيعته قبل أن أخرجه فيلدغني الثعبان وأموت. أريد إخراجه أولاً ثم البحث عن وصفه ثانياً.

وقد تم إختيار مشروع "التراث والتجديد" ممثلاً للخطاب الديني اليساري نظراً لأنه المشروع الذي لم يرتد صاحبه كما إرتد آخرون من الستينات إلى الثمانينات. لم أنح نحواً يسارياً علمانياً في الستينات بل كانت كل كتاباتي إسلامية ثورية، سواء "في فكرنا المعاصر" أو في " الفكر الغربي المعاصر"(١) . لم أكن ميالاً في الستينات إلى اليسار العلماني ولا في الثمانينات إلى الخطاب السلفي بل أعبر في كلتا الحالتين عن هموم العالم وهموم المواطن. لم أكن يوماً ماركسيّاً أوقومياً أو إشتراكياً ولم أرتد عنها يوماً سلفياً(٢). إن التعارض بين السلفية والعلمانية ليس من عندي بل من واقعنا المعاصر. صحيح أن السلفية بها بعض الأفكار العلمانية الليبرالية، وصحيح أن العلمانية تستند إلى الجوانب التقدمية في التراث. ولكن لا يعني ذلك التوفيقية بل الجمع بين التيارين في أقصى حديهما كموقفين متطرفين في الثمانينات والتسعينات. ليس ترددا بل جَمعا بين فرقاء الأمة، دون وضع الزيت على النار، وضرب فريق بفريق كما يفعل الفريقان وكما تشجع الدولة لإضعاف جناحي المعارضة. لا يعني ذلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف بهاجس التوحيد بل يعني الرؤية الكاملة والنظرية الشاملة لوحدة الأمة. إن مشروع "التراث والتجديد" ليس مشروعاً توفيقياً بسبب الخطر المتنامي لزيادة اليمين الأيديولوجي(٣). إنه تأكيد لشرعيتين في نفس الوقت: التراث والثورة، الدين والمجتمع، الماضي والحاضر، النفس والبدن حتى لا نقع في هذا الصراع الدامي بين الأخوة الأعداء : السلفية والعلمانية، كل منهما يستبعد الآخر، آخذا بطرف وتاركاً الطرف الآخر حتى اتهم بالعمالة واليسار والمادية والالحاد من جانب اليمين، والسلفية والتوفيقية والردة من جانب اليسار. إن التحدى في تاريخ الفكر البشري ليس في أخذ أحد الطرفين بل في إيجاد المركب بينهما : الجمع بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين اليهودية والمسيحية، بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين المثال والواقع، بين العقل والحس، بين الفرد والمجتمع. هناك إذن عقليتان أو منهجان: العقلية التجزيئية التي تأخذ بطرف دون

---

(١) وذلك مثل: الدين والرأسمالية عند رودنسون، الدين و الثورة عند كاميلو توريز، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية عند فيبر، رسالة في اللاهوت والسياسة عند إسبينوزا، الدين في حدود العقل وحده عند كانط، فلسفة الدين عند هيجل، القاموس الفلسفي لفولتير، نيتشه والمسيحية عند ياسبرز، إحتضار المسيحية عند أونامونو .. الخ أنظر: قضايا معاصرة، الجزء الثاني في الفكر المعاصر، ومن الجزء الأول، في فكرنا المعاصر: جمال الدين الأفغاني.

(٢) وذلك مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة، وعادل حسين ، وطارق البشرى.

(٣) هذا حكم شائع عند أديب ديمترى وميشيل كامل وعبد العظيم أنيس وأحمد عباس صالح فيما يسمى بالتراثيين الجدد.

آخر، العقلية المانوية الحديثة، والعقلية الكلية الجامعة التى تأخذ بالطرفين لإيجاد المركب بينهما. الأولى تظل فى الدعوى أو نقيضها، أولى لحظتى الجدل كما هو الحال عند كيركجارد، والثانية تنتقل إلى المركب من الدعوى ونقيضها قبل أن تتحل من جديد إلى دعوى فى دورة جدلية ثانية. وما عيب التوحيد بين الأخوة الفرقاء من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية، والإبقاء على التعددية النظرية، والاتفاق على برنامج عمل وطنى موحد؟(١). ألم يكن هاجس كل المسلمين، قادة ومفكرين، من صلاح الدين ومحمد على وعبد الناصر، وابن عربى والأفغانى؟ هذا الجمع لا يقوم على تقية أو خوف من أحد الفريقين. فلا التوفيقية منهج فكرى ولا التقية منهج سياسى. أين التوفيقية فى تصور الحزب السياسى، خليفة الله المختار أى اليهود، وهو يمثل مصالح الناس لا فئة منها؟ هو حزب الأمة، حزب الجماهير، حزب الأغلبية. وهى توفيقية بين أى طرفين؟ إن ما يسمى بالتوفيقية هو حرص بين دور العالم ودور المواطن الناتج عن الجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والنضال. ليست التوفيقية الدافع على الجمع بين الخطاب اليسارى العلمانى فى الستينات والخطاب السلفى فى الثمانينات بل هى ظروف العقدين التى تغيرت، ولكن الخطاب الإسلامى الثورى أو اليسارى الإسلامى ظل واحداً. وقد إستمرت ثنائيات الأصالة والمعاصرة، الماضى والحاضر، التراث والتجديد مستمرة عبر عصرنا الحديث وحتى الآن. لا يأخذ "التراث والتجديد" بالتقية من التراث الشيعى لأنه يعلن أنه ليس ضد أحد ويبغى الحوار الوطنى. ولا يأخذ بالتقية لأنه يجعل المعارك فى ثقافة الأمة وحدها ونهضتها. التقية ضد المخاطر، و"التراث والتجديد" لا يخشى النضال والمواجهة . وقد كان من ضحايا سبتمبر ١٩٨١ وقبلها وبعدها. ولا يظهر "التراث والتجديد" غير ما يبطن حتى يمارس التقية. "التراث والتجديد" و"الشافعى" كلاهما متهم بالتوفيقية وتعنى فى الحالة الأولى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما بدقة وكأننا فى بحث علمى نظرى ولسنا فى مأساة وجودية، تجميد الحاضر فى مسار الماضى وجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام، مع أنه يهدف إلى فك الحاضر من إسار الماضى، ومعارك الماضى إنما هى من أجل الحاضر. وتجاهل السياق التاريخى مغفور لأن العمر غير متصل وباق إلى الأبد. وإذا كان هناك إنحياز إلى الشريعة على حساب العقيدة فلأن المشروع يريد تأسيس دولة ونظام، والعمل مقدم على النظر. مع أن المشروع يهدف أيضاً إلى تأسيس النظر وإعادة الاختيار بين البدائل. ومن القسوة إتهام المشروع بأنه يحطب فى حبل اليمين مع أنه يكشف عن زيف الخطاب اليمينى. وتطبيق الشريعة عنده تحقيق مقاصدها لا تطبيق حدودها. يحول الوحى إلى عقل وطبيعة وتاريخ باعتبارها ميادين للتحقق. ومن الصعب إتهامه بأنه يقوم بالتبرير لا

---

(١) نقد الخطاب الدينى، ص ١٧٢ - ١٨٢.

بالتفسير لأن ما يسمى بالتبرير هو محاولة للفهم من الداخل، والتفسير هو الفهم من الخارج. وكيف ينتهي المشروع إلى الإخفاق وقد أنجب المؤلف وغيره من الباحثين، وخلق تيارا فى العالم العربى والإسلامى، وله أثر واضح على تونس والجزائر والمغرب والأردن والسودان وسوريا والعراق وليبيا والجزيرة العربية وأندونيسيا والملايو والجمهوريات الإسلامية فى آسيا وفى جنوب أفريقيا. ولا عيب أن يدافع "التراث والتجديد" عن الخصوصية فى مواجهة التبعية والتغريب. ولا تعنى الخصوصية الانعزال والتقوقع على الذات والانكفاء على النفس لأن الخروج من أسر التبعية والهيمنة يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة التى مازالت حية فى وجدانها، لا تلك التى ماتت واندثرت ولا توجد إلا فى المتاحف. إن هذه الأصول تمثل عنصر الثبات فى الأمة وسبب بقائها فى التاريخ، الرافد الرئيسى فى وجدانها، وليست عملية إرتداء خارجي. وإنه من القسوة إرجاع "التراث والتجديد" إلى أثر الثقافة الغربية وكأن الأمة قد توقفت عن الإبداع. ولماذا يكون الغرب باستمرار هو الإطار المرجعى لتفسير كل ابداعاتنا الثافية؟ وهل كل اشتراكى نابع من التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء فى مجتمعه يكون ماركسياً؟ وهل كل عربى غيور على الأمة العربية ووحدتها يكون قومياً على النمط الغربى؟ لذلك يرفض "التراث والتجديد" باستمرار منهج الأثر والتأثير فى دراسته وإحالته إلى الظاهريات حتى لا يكون ضحية مثل إبن رشد بإرجاعه إلى أرسطو، وفرحنا بلقب الشارح الأعظم، وكما أرجعنا الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة اليونانية. إن التحرر من التبعية للغرب هو الجبهة الثانية من مشروع "التراث والتجديد" بعد إعادة بناء الذات فى الجبهة الأولى.

٣- ومشروع "التراث والتجديد" ليس عوداً إلى الماضى وإغفالاً للحاضر بل هو تحليل للحاضر ثم اكتشاف الماضى قابعاً فيه. فتحليل التراث فى المشروع ليس تحليلاً للماضى بل تحليلا لمكونات الحاضر وترسبات الماضى فيه. الماضى حاضر معاش، والحاضر تراكم للماضى. هذه نظرية علمية للواقع، وليس إعتبار الماضى أصلاً والحاضر فرعا. وإذا كان الفكر اليمينى يرد الحاضر إلى الماضى فإن "التراث والتجديد" يكتشف الماضى القابع فى أعماق الحاضر وهو يحلل الحاضر. إن هذا التحليل ليس فقط أكثر خصوبة من تحليل اليمين الدينى مع أنه لا يرتقى إلى مستوى الجدلية، ولكنه رؤية علمية للواقع واكتشاف الماضى فيه. إن التراث مخزون نفسى عند الجماهير. وهو اعتراف بالواقع. ولا توفيقية فيه بين الماضى والحاضر. إن قراءة الماضى فى الحاضر لا تؤدى إلى إهدار الحاضر فى سجنه فى أسر الماضى، والتعامل مع كتلة واحدة. هو تحرير الحاضر من إسار الماضى والتحرر من ثقله بالنقد والتطوير وإعادة البناء. لا يعود "التراث والتجديد" إلى

الماضى بل يحفر فى الحاضر ليكتشف الماضى فيه مصادفة، الغزالى فى الطرقات، وابن سينا بين الجماهير، والفارابى فى الدواوين العامة. ولا يتحدث عن الإسلام فى ذاته بل عن التراث الحى فى القلوب، وهو مفهوم ثقافى إجتماعى وليس دينياً. وقد تمتد جذور هذا التراث إلى ما وراء التراث الإسلامى منذ إخناتون وموسى حتى محمد. وإذا رفع المشروع شعار "تجديد التراث هو الحل" أى أن تحليل الماضى هو المدخل إلى الحاضر فإنه لا يتشابه مع اليمين الدينى الذى يضحى بالحاضر دفاعاً عن الماضى. فى اليسار الإسلامى الماضى وسيلة، والحاضر غاية. وفى اليمين الإسلامى الحاضر وسيلة، والماضى غاية. يهدف تجديد التراث إلى حل تراكم الماضى فى الحاضر وفك إسار الحاضر من ثقل الماضى. وهذا ليس تضحية بالابستمولوجى لحساب الأيديولوجى، ولا تضحية بالتأويل فى سبيل التلوين، ولا تضحية بالمعنى فى سبيل المغزى، بل تغليب هم التغير الاجتماعى على الفهم النظرى، وتفكيك للبنية بدلاً من رصد التاريخ. إن معرفة الكيفية التى يتصل بها التراث معرفة فقهية وأكاديمية صرفة غير مجدية إن لم تؤد إلى المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى. وإذا تم الوثب من الماضى إلى الحاضر مرة، ومن الحاضر إلى الماضى مرة أخرى، فذلك لأن الميزان الدقيق لتحليل الماضى فى الحاضر لم يتم صنعه بعد، وهو ما يفعله المؤلف أيضاً باستطراداته مرة فى الماضى ومرة فى الحاضر. وإن تحرك الواقع الإيرانى لإسقاط الشاه وعدم تغيره فى تأليه الإمام لا يحدث إلا بعد تفكيك البنية الثقافية الأولى وإعادة بنائها. وقد أثبت نمط التحرر عن طريق "المخلص" أنه لا يقل حركية عن نمط الخروج على الإمام بمقتضى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(١).

والتراث بناء شعورى وتاريخى فى آن واحد على التكامل وليس على الاستبعاد. فالتاريخ لا يمكن معرفته خارج الإدراك البشرى سواء النصوص القديمة فى مرحلة تدوينها الأول أو قراءتنا فى مرحلة إعادة إنتاجها الثانى. التاريخ خارج الشعور إدعاء، ووقوع فى النزعة التاريخية، وتشدق بالموضوعية. فبالنسبة للموضوع يستحيل معرفة الظروف القديمة معرفة كاملة، ويستحيل معرفة قصد المؤلف القديم لأنه مات، ويستحيل تطابق المعرفة بالنص مع الواقع التاريخى القديم، فالموضوعية أسطورة. وبالنسبة للذات، يستحيل فصل الماضى عن الحاضر. الحياد المعرفى والموضوعية العلمية من ضمن الأساطير التى روجها الغرب لإخفاء أبعاده الأيديولوجية وأحكامه المسبقة. وتابعناها رغبة فى البحث عن الخالص والتجرد من الأهواء. لا يوجد معنى فى العالم الخارجى. المعنى فى

---

(١) المصدر السابق ص ١٣١-١٤٠.

الشعور كوسيط بين النص والواقع حتى فى إثبات جدل الذات والموضوع، إحالة الذات إلى الموضوع وإحالة الموضوع إلى الذات. الموضوع هنا قطب مواجهة للذات وليس عالم الأشياء. فإعادة بناء الماضى طبقاً لحاجات العصر، وإعادة فهم التاريخ بناء على الوعى بالتاريخ إنما يتم عبر الشعور كوسيط، دون الخوف من التوحيد بين مستويات أبستمولوجية يستحيل التوحيد أو التوفيق بينها. وذلك لأن الأبستمولوجى هنا يتم فى شعور حرٍ خلاقٍ لا يهدف إلى المعرفة بل إلى السلوك الفعال. صحيح أن التراث ليس كلاً واحداً ويضم اتجاهات عدة. التراث تراثان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث السلطة وتراث المعارضة (1) . ولكن إذا عم إستعمال لفظ التراث فإنه يعنى التراث فى جانبه الغالب والمستقر فى نفوس الناس، وهو التراث الأشعرى الصوفى وليس التراث الاعتزالى الفلسفى. والحقيقة أن التاريخ يتحول فى الشعور الجماعى إلى بنيات ثقافية مثل القضاء والقدر، الإمام ... الخ. كانت فى نشأتها تاريخاً ثم استقلت عنه وأصبحت عقائد ثابتة مستقلة عنه وتفعل فيه. التاريخ مصدرها الأول مرة واحدة، وهى مصدر التاريخ المستمر. لذلك يقوم "التراث والتجديد" بعدة بحوث من أجل تفكيك هذه الأنماط المثالية لبيان نشأتها الأولى ثم إعادة توظيفها كبنيات أو إعادة بنائها ثم خلق بنيات جديدة إذا استعصى توظيف البنيات القديمة أو خلت تماماً. فى البداية كان التراث نسبياً ثم يتحول بعدها إلى مطلق. فى البداية كان بشرياً ثم تحول بعدها إلى مقدس. كما يقوم "التراث والتجديد" بتحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره فى الشعور الحضارى، ثم تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أى حد هى ناتجة عن هذا الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية، ثم تحليل أبنية الواقع وإلى حد هى ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير والناشئة بدورها من الموروث القديم. وعلى نحو منطقى ميتافيزيقى خالص قد تعبر البنية عن وضع العقل لموضوعه. وهنا يحل العقل محل الشعور. ومع ذلك يظل إهدار البعد التاريخى احتمالاً وارداً نظراً لانشغال "التراث والتجديد" ببنية جدلية تستخدم نفس آلية الخطاب الدينى وتستند إلى العقل المستنير فى التراث، متوهماً أنه يمكن محاربة التخلف بنفس سلاحه، ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته. إن إهدار القيمة التاريخية وارد نظراً لما يتطلبه التاريخ من طول البحث، والعمر قصير، وتغليب العمل على النظر، والخلاف فى مناهج دراسة التاريخ، وتعدد النتائج وتباينها، وتغليب هم المواطن على عقل العالم، واللجوء إلى الذاتية كخير ضمان للموضوعية. ومع ذلك، الحذر واجب. ويظهر تحليل النص التاريخى فى "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة من أجل إكتشاف دلالته قبل الانتقال

---

(١) أنظر دراستنا " تراث السلطة و تراث المعارضة فى " هموم الفكر و الوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٦١-٣٧٢

إلى مغزاه، من أجل التأويل التاريخى قبل التلوين المعاصر، ودون قفز من أحدهما إلى الآخر بالرغم مما فى ذلك من مخاطر: ثقل العلم، وخطاب الخاصة. هى ثنائية العالم والفنان التى يصعب تحقيقها. كان الاختيار الأول هو العلم دون الفن ولكن بقيت الروح فنانا، تنشد الفكر، وتغنى التاريخ(١).

و"التراث والتجديد" إعادة بناء وليس إعادة طلاء. بدأ بالنسق الأشعرى لأنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم فى الوعى الحاضر. فى حين أن النسق الاعتزالى توارى وحوصر كثقافة الأقلية التى لم تنجح فى فك الحصار حولها. كان من الممكن عمل دراسة مقارنة بين النسق الأشعرى الثنائى أولاً: العقليات والسمعيات أو الإلهيات والنبوات، كل بموضوعاتها الأربعة: الذات والصفات (التوحيد) وخلق الأفعال والعقل والنقل (العدل) فى العقليات، والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة فى السمعيات، وبين النسق الاعتزالى فى الأصول الخمسة : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولكنها دراسة نظرية صرفة لا تفكك النسق الأشعرى المعاش فى الوعى التاريخى. لذلك بدأ "التراث والتجديد" ينحو نحو المثالية بالرغم من ثوريته لأن التراث له وجود مثالى فى الوعى الجماعى، أساس نظرى للسلوك، مقدس وقيمة. التكوين الذهنى للناس أقرب إلى المثالية بالرغم من ضغوط الحياة الاجتماعية. وتكوين الباحث مثالى النزعة وهو إختيار فلسفى ومنهجى. ولا تعنى المثالية التجريد النظرى والانعزال العملى. فهناك مثالية الثورة التى تجمع بين العقل والثورة. أما المادية الفجة فهى رد مادى، وقصر نظر، وتقليد أعمى للوضعية الغربية.

إن هدم النسق الأشعرى عن طريق تفكيكه عقيدة عقيدة ليس إعادة طلاء بداية بالتوحيد أى بالبنية بعد تكوينها وفاعليتها، وليس بالعدل فى نشأة العقائد. فأنا أفكك البنية ولا أرصد التاريخ. لذلك فإن عزل الأفكار عن سياقها لو صح لجاز. فيلسوف يتعامل مع فلاسفة، وليس باحثا يتعامل مع موضوع مستقل عنه. أرسطو يقرأ أفلاطون من أجل تأصيل الأرسطية. لا يقال له أخطأت فى تفسيير أفلاطون على ما هو عليه. وهيدجر يفسر الفلاسفة ما قبل سقراط ولا يقال له أخطأت فى تأويلك هرقليطس على ما هو عليه. هناك فرق بين الطلاب المبتدئين والأساتذة، بين المؤرخين والفلاسفة. ومع ذلك فقد رصد التاريخ كله، تاريخ البنية فى "بناء العلم"، الفصل الثانى من "المقدمات النظرية" (٢) .

---

(١) المصدر السابق، ١٤٠ ـ ١٤٨.

(٢) " من العقيدة الى الثورة"جـ١"المقدمات النظرية"، مدبولى ، القاهرة ١٩٧٧ الفصل الثانى،بناء العلم، ص ١٤١-٢٣٠ .

إن القراءة المتسرعة والتى تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء المعلن عنه قد تحكم بأن المشروع إعادة طلاء وليس إعادة بناء. هل نظرية العلم إعادة طلاء وهى التى تجعل الحجج النقلية ظنية؟ هل نظيرة الوجود وجعل الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإنسان والتاريخ وراء الإلهيات والنبوات إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإلهيات إنسانيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء ومشروع المؤلف كله تحويل الإلهيات إلى إنسانيات والمقدس إلى دنيوى؟ هل إعادة عرض الذات والصفات والأفعال كإنسان كامل إعادة طلاء؟،هل عرض العدل بشقيه، خلق الأفعال والعقل والنقل إعادة طلاء وهو يبدأ باثبات الفرد بالكوجتيو الحر "أنا حر فانا أذن موجود "؟ هل اعتبار الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى والفعل فى المستقبل من الفرد والمجتمع وتفكيك الجبروالكسب الأشعرى إعادة طلاء؟ هل وضع الواقع فى مقابل الحرية محددا لها وليس الله، رادا الحرية الى العالم إعادة طلاء ؟ هل تحليل القضايا إعتمادا على علم النفس اللغوى لبيان إستحالة الحديث عن الله حديثا موضوعيا بل إنسانيا إعادة طلاء؟ هل إعادة تصنيف أسماء الله الحسنى الى ثلاث مجموعات فى العقل النظرى والعقل العملى وملكة الحكم إعادة طلاء؟ هل تحويل الصفات الالهية الى صفات إنسانية من أجل القضاء على الاغتراب الدينى إعادة طلاء ؟هل كشف الكسب على أنه جبر إعادة طلاء؟ هل الكشف عن العلل المباشرة فى الطبيعة بعيدا عن العلة الأولى إعادة طلاء؟ وفى السمعيات هل تحويل النبوة الى تاريخ والمعاد الى مستقبل، والايمان والعمل والامامة الى الفرد والدولة واكتشاف أبعاد الزمان الثلاثة، الماضى والحاضر والمستقبل مجرد إعادة طلاء؟ هل إعلان إكتمال الوحى واستقلال العقل والارادة فى النبوة ونفى المعجزات والكرامات، والتركيز على الرسالة دون الرسول إعادة طلاء؟ هل بيان تدخل الأساطير الشعبية فى النبوة وإعادة تصنيف معجزات الرسول طبقا للبيئة الصحراوية والقياس التمثيلى إعادة طلاء ؟ هل التفسير المجازى لأمور المعاد نظراً القصور نظرية العلم عن إدراكها مجرد إعادة طلاء؟ هل إكتشاف وحدة الشخصية بين الداخل، الفكر والوجدان، والخارج، القول والعمل فى الايمان والعمل مجرد إعادة طلاء؟ هل كشف تشخيص الامام وصفاته الكاملة فى الحكام وضرورة الخروج عليهم مجرد إعادة طلاء؟هل رفض حديث الفرقة الناجية واستعماله السياسى من أجل توحيد فرق الأمة فى حوار وطنى مجرد إعادة طلاء؟

ولايوجد ربط تعسفى بين التوحيد والعدل، بين الذات والصفات وخلق الافعال. فالتوحيد بين الذات والصفات يؤدى الى استقلال قوانين الطبيعة وحرية الإنسان كما هو الحال فى النسق الاعتزالى فى حين أن اعتبار الصفات زائدة على الذات تقضى على استقلال الطبيعة وعلى الحرية الإنسانية كما هو الحال فى النسق

الاشعرى باستثناء جهم بن صفوان الذى ينكر الصفات ويقول بالجبر، معتزلى فى التوحيد أشعرى فى العدل. وما العيب فى قراءة الكرامية فى قولهم ان الله محل للحوادث فى مقابل جعل الأشاعرة الحوادث محلا لله بأنهم وحدوا بين الله والطبيعة، بين الله والتاريخ، بين الوجود والضرورة؟ وما العيب فى نقد المعتزلة فى اعتبارهم أن المعدوم شئ خشية من إثبات الوجود الموضوعى للشر فتضعف مقاومته واعتبار أن العدم مجرد نقص أو حرمان يمكن إكماله أو القضاء عليه ضد فلسفات العدم المعاصرة التى تجعل العدم وجودا وحتى أبيّن أن المعتزلة أنفسهم، وأنا المعتزلى الجديد، عرضة للنقد دون الوقوع فى التحزب لهم والقطعية معهم؟ ليس فى القراءات خطأ وصواب بل إحساسات فلسفية وأهداف ومقاصد بين القارئ والمقروء. أما التركيز على فرقة السلطة وفرقة المعارضة فهو ما يفعله المؤلف نفسه مع الشافعى فى تصنيفه مع الأمويين. وعلومنا القديمة بنت المواقف السياسية والصراعات الحزبية.

يبدو أن الذى جعل الصديق يحكم بأن "التراث والتجديد" هو إعادة طلاء وليس إعادة بناء هو الحكم بالعناوين الخارجية أولاً والإبقاء على النسق القديم ثانياً. وقد استشرته فى ذلك أثناء الطباعة : الأسماء القديمة أم الأسماء الجديدة؟ ووافق على اقتراحى بوضع الاسمين معاً: القديم حتى يجذب القدماء وأسفله الحديث حتى يجذب المحدثين دون أدنى توفيقية بل فكاً للحصار، وعدم الوقوع فى الأسر الذاتى، وتحقيق التغيير من خلال التواصل دون تكرار القدماء أو فرقعات المحدثين. أما اللفظ القديم الذى به متطلبات المحدثين مثل "خلق الأفعال" فتم استبقاؤه(١).

إن الحكم على "التراث والتجديد" بأنه قد أصيب فى مقتل لبدايته بالنسق الأشعرى، "فإن الابقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله فى مقتل وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء" هو حكم جائر لأن المشروع أراد استئناف العلم فى مرحلة جديدة تحقيقاً لرسالة كل جيل طبقاً لظروف عصره ونقله من "المواقف" للايجى ومن "رسالة التوحيد" لمحمد عبده إلى "من العقيدة إلى الثورة"، من الأشعرية المتأخرة التى غزتها الفلسفة فى المقدمات النظرية إلى الأشعرى فى التوحيد المعتزلى فى العدل إلى المعتزلى الثورى فى التوحيد والعدل. أما التفكيك فحسب فهو إنقطاع دون تواصل، معرفة دون عمل، هدم دون بناء. ليس المطلوب فرقعات الهواء، وبالونات الاختبار وإلقاء النفس فى فم التمساح، ومد اليد للدغ العقرب، وإلقاء النفس إلى التهلكه، ودوس على ألغام الحقل فيضيع المؤلف، ويقتل

---

(١) قام الصديق مشكوراً بمراجعة البروفات فى الطبعة البيروتية ونحن فى اليابان. وهو الوحيد الذى قرأ الطبعتين اللبنانية والمصرية.

نفسه بيده لنقص فى الخبرة وربما رغبته فى الشهادة. المهم الخلخلة، الدفع مرة إلى الأمام ومرة إلى الخلف حتى يتم نزع الجذور. يكفى أية نسمة بعد ذلك أن تهب لإيقاع السد المنيع.

هناك مفاتيح عند المؤلف تتكرر باستمرار، ثنائيات متقابلة أحدهما حق والآخر باطل مثل : التأويل والتلوين، الإلهى والبشرى، التاريخى واللاتاريخى، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتى والموضوعى، المغرض والمنتج، المعرفى والأيديولجى. كما يتم الإكثار من إستعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالى تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحرى الذى يفتح مغاليق كل شئ. والمؤلف له باع طويل فى السميولوجيا[1]. وأحياناً يكرر نفس الفكرة من "التراث والتجديد" بمصطلحاته مثل بيان الخطوات الثلاث فى التجديد: المعرفة التكوينية التاريخية، والمعرفة الدلالية، وإتساع الدلالة ومدها إلى العصر. وهى التفرقة بين الدلالة، المعنى الأصلى للنص الثابت وبين المغزى، المعنى المتحرك المتغير فى كل عصر. ويستعمل لفظ أيديولجى باستهجان. فالأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال فى التصور الماركسى التقليدي. هناك رغبة فى البحث عن الخالص، النقى، الصافى، النظرى، الطاهر استنكافاً من الشائب والمتداخل والمختلط والمتشابك. تتسرب الأيديولوجيا عن لا وعى، وتمارس دورها فى الخفاء وكأنها شيطان خبيث، أفعى سام يثب من التأويل إلى التلوين. الإنسان حيوان إيديولوجى، والباحث إنسان مهما تجرد باسم الموضوعية والعلم. وكل من يدعى التخلى عن الأيديولوجى يكون أيديولوجياً إيجاباً وسلباً.الايديولوجى عكس المعرفى. وهى تفرقة يصعب اقامتها بالفعل . فالرؤية المعرفية أيديولوجيا، والأيديولوجيا رؤية معرفية. يكون التأويل بدون ضوابط، إسقاط أيديولوجى، وتلوين إيديولوجى، والقراءة المغرضة أيديولوجياً. وخطاب سيد قطب أيديولوجى فى صراعه ضد عبد الناصر طالباً للسلطة . وبدايتى بالنسق الأشعرى له دلالة أيديولوجية. واليسار الإسلامى محمل بالأيديولوجيا، تأسيس حزب ثورى، وإقامة أيديولوجية ثورية، وضرورة تغيير العالم دون الاكتفاء بفهمه أيديولوجيا ماركسية.

خرج مشروع الصديق "نقد الخطاب الدينى" من بطن "التراث والتجديد"، فى عصر مختلف من الستينات إلى الثمانينات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. "التراث والتجديد" تأويل للتراث و"نقد الخطاب الدينى" تأويل للتأويل. وهذه الدراسة "تأويل التأويل"، قراءة على قراءة على قراءة، لعودة المملوك الشارد. قراءة "نقد الخطاب الدينى" لمشروع "التراث والتجديد" مثل قراءة أرسطو

---

(١) وقد تسربت الشاميات والمغربيات إلى لغة المؤلف الرصينة فى ألفاظ مثل : الماضوى والمستقبلوى، المصدر السابق، ص١٣٠.

لأفلاطون، وماركس لهيجل، وهيدجر لهوسرل. توقف هوسرل عن إصدار الحكم على الوقائع واكتفى بوصف الماهيات. وأصدر هيدجر الأحكام. فخرج من الظاهريات إلى الأنطولوجيا. إن البحث العلمي أشبه بالسير على حقول الألغام. المهم الوصول إلى الهدف دون أن ينفجر أحدها فيقضى على الباحث ولا يحقق الهدف. لقد وضع ديكارت قنبلة موقوتة فانفجرت فى إسبينوزا. كما وضع "التراث والتجديد" حقول ألغام فداس "نقد الخطاب الدينى" على أحدها.

٣- قراءة النصوص الدينية، دراسة إستكشافية لأنماط الدلالة

هذه هى الدراسة الثالثة والأخيرة بعد إستبعاد اليمين الدينى فى الدراسة الأولى واليسار الدينى فى الدراسة الثانية. اليسار العلمانى هو الحل. وهى دراسة علمية لا يختلف عليها إثنان. تبدأ بنقد ما يسمى بأسلمة العلوم. وهى كلمة حق يراد بها باطل. أن تكون هناك وجهة نظر إسلامية فى العلوم الغربية أو اتجاهاتها أمر وارد كما كانت للقدماء آراء فى الفلسفة اليونانية وحكمة فارس وديانات الهند. وهو مفيد فى القضاء على أسطورة الثقافة المركزية أو العالمية، ومفيد أيضاً فى التأكيد على إبداع الأنا ضد تقليد الآخر. إنما العيب، أخذ النظريات الغربية واكتشافها فى القرآن. ويؤدى ذلك إلى اعتبار الغرب هو المبدع ونحن هم التابعون. وماذا نفعل لو تغير الغرب، وقلب الحقائق رأسا على عقب، وكما حدث تقريباً فى كل العلوم إبان تجربته الحديثة؟ ألا يؤدى ذلك إلى ربط الإلهى بالبشرى، والثابت بالمتحول؟ أسلمة العلوم تيار رجعى ضد الشيوعية والماركسية والعلمانية. تعطى الأنا إحساساً بالتفوق ضد مركب النقص الذى لديها. وتتوهم أنها تقضى على مركب العظمة عند الآخر مادامت الأنا قد لحقت به. وتركز الدراسة فى مقابل ذلك على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ لاكتشاف الواقع فى بطن الوحى ونقد لا تاريخانية الفكر الدينى لولا المغربيات أو الصياغات النظرية المستحدثة التى تطول كثيراً وتعنى قليلاً. صحيح أن النصوص الدينية لغوية وبالتالى نصوص بشرية تتداخل فيها الثقافات الاجتماعية والأساطير الشعبية. ومن هنا تأتى خطورة التفسير الحرفى اللاتاريخانى لها. ومع ذلك تبقى لها نواة أولى تنسج حولها شوائب التاريخ دون أن يكون فى ذلك توفيق بين الثابت والمتغير. فكل متغير يدور ويتراكم حول ثابت. ويعطى المؤلف أمثلة عديدة من أجل التمييز بين الثابت والمتغير من الفقه القديم مثل ملك اليمين، وميراث البنات، وتعدد الزوجات، ووضع المرأة، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والجزية، وأمور المعاد، والسحر والحسد، والجن والشياطين، والربا، والقص التاريخى. وتغير الظروف يستتبع تغير الفقه طبقاً لروح الشريعة واتجاهها نحو الزوجة الواحدة، والمساواة فى الميراث، والمساواة بين المسلمين

وغير المسلمين. تطبيق الشريعة هنا يعنى تطبيق روح العصر وروح التاريخ وروح الشريعة وليس التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية. وتلك أهمية الاجتهاد. القياس مجاز منطقى، والمجاز قياس لغوى. فتتفاعل اللغة والعقل والتاريخ من أجل تجديد الخطاب وتحديث المجتمع(١).

إن المؤلف الصديق صاحب منهج، وصاحب قضية، ومبدع مشروع، ومؤسس مدرسة، وليس ناقل علم محفوظ يكرره، ويتكسب به، ويتفاخر به أمام الجهلاء. مشروعه مثير للأذهان يدعو إلى الحوار والفكر. به قدرة على نقد القدماء والابداع والاجتهاد. لذلك يخطئ ويصيب. ولديه قدرة على الالتحام بقضايا العصر وقبول تحدياته، جامعاً بين العلم والوطن.

ومع ذلك، البصيرة والحنكة والفطانة واجبة. فـ "المؤمن كيس فطن". إن العداء للخطاب الإسلامى المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر تتباغض به النفوس. ولماذا لا يتم النقد بنفس الحماس والتركيز للخطاب الليبرالى والخطاب القومى والخطاب الاشتراكى الناصرى والخطاب الماركسى؟ لم التركيز على الخطاب الإسلامى وبالتالى الوقوف فى صف الدولة والخطاب الرسمى، وهى العدو المشترك بين الباحث والمبحوث. وهناك أيضاً نوع من المغالاة فى النقد لدرجة Cynicism. لا يوجد شئ إيجابى. الكل معاب وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير ما يقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيتة وأهداف غير معلنة. وهذا صحيح فى مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعم فيه الخطاب المزدوج، ولكن على الأغلب، وليس على الاطلاق.

أستعمل أنا لسان الآخرين فى الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية (إسبينوزا)، والصلة بين الوحى والتقدم (لسنج)، وفى بيان أن الإيمان إحساس باطنى يجرده العقل (أوغسطين، لسنج، توما الأكوينى)، وبأن الوعى الأوروبى له بداية ونهاية (سارتر). وأستعمل الثقافة الغربية لبيان الإيمان الفلسفى ضد الإيمان الرسمى (كانط)، ولدرساة الدين دراسة تاريخية (فولتير)، ولبيان إمكانية العقل لاستيعاب الوجود (هيجل)، وتحويل العقل إلى ثورة (ماركوز)، والكشف عن الخطاب المزدوج فى الثقافة الغربية (ياسبرز)، والصلة بين الإسلام والاشتراكية (رودنسون، جارودى)، والصلة بين العقائد والنظم الاقتصادية (فيبر). ولولا ذلك لحوصرت بطريقة أشد ولما أنجبت الجامعة مجموعة من الباحثين وتحويل الفكر الجديد إلى مدرسة دائمة.

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٣ ـ ٢٢٤.

كان المؤلف الصديق يساراً إسلامياً ثم أصبح يساراً علمانياً معادياً للحركة الإسلامية دون تفهمها وعذرها وإصلاحها وإقامة الجسور معها. الإدانة سهلة والعلاج صعب. فأصبح تفريعة فى "التراث والتجديد". ويظل هو ذراع المشروع الطويل، مخلب قطه، القنبلة الزمنية التى قدر لها أن تنفجر قبل الأوان وقبل أن تتحول إلى اتجاه عام، المعول والفأس. المشروع الأم لا يفجر ولا يجرح ويترك ذلك للزمان، لأجيال قادمة. من الحكمة سقيان السم فى كوب العسل، واللدغ بقفاز من حرير، تنبيه متبادل بيننا على مدى ربع قرن.

خامساً : من مفهوم النص (٢) إلى السجال السياسى

هناك عشر دراسات أخيرة كُتبت بين عامى ١٩٩٣ و١٩٨٧ على مدى خمس سنوات. بدأ التحول فيها من الدراسات العلمية النظرية حول علوم التأويل منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة" حتى "إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى" عام ١٩٩٣ إلى السجال السياسى. ولم يعد الحوار مع الخليل بن أحمد، وسيبويه، والشافعى، وعبد القاهر الجرجانى ومؤسسى العلوم الأوائل بل أصبح مع بعض رجالات الفكر والإعلام، الخطاب السائد بالمعنى الاجتماعى للثقافة. وسيتم عرضها زمانياً قدر الإمكان لتتبع المسار الموضوعى للأعمال العلمية، والتحول من عقل العالم إلى هم المواطن، ومن المعرفى إلى السياسى، ومن العلمى إلى الأيديولوجى. وهو ما يعيبه الكاتب على معظم المعاصرين.

١- مفهوم النص، الدلالة اللغوية(١).

وهى دراسة عن مفهوم النص ودلالتة اللغوية بعد أن فتح المؤلف مجالا جديداً فى الدراسات الإسلامية المعاصرة عن النص. والعنوان هو نفسه الذى صدرت تحت رائعته الأولى(٢). ويحتار القارئ هل المؤلف يعرض نفسه من جديد أم يعمق مقالته الأولى؟ يكشف عن الدلالة اللغوية للنص مع مقارنتها بدلالة اللفظ فى اللغات الأوربية، ويتتبع مراحل التطور الدلالى من الدلالة الحسية، والانتقال من الحسى ثم الانتقال إلى المعنوى ثم الدخول إلى الاصطلاحى. وأصبح عند الشافعى أحد أنماط البيان، وعند الزمخشرى المحكم الواضح، وعند إبن عربى الواضح الذى لا يحتمل التأويل والاحتمال. وأخيراً إستقر المعنى، وأصبح النص يعنى عدم

---

(١) مجلة إبداع، القاهرة، العدد الرابع، أبريل ١٩٩١، ص ٩٩ - ١٠٦.

(٢) مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.

الاجتهاد، المعرفة القطعية الكاملة والنهائية. وهو المعنى الاجتماعي السائد حتى الآن. ولا يشير إلى أى أحد من المعاصرين الذين فتحوا هذا المجال(١).

٢- مفهوم النص، التأويل : مفهوم الثقافة للنصوص(٢).

وتنتقل هذه الدراسة من الدلالة اللغوية للنص إلى التأويل للنص الدينى وغير الدينى على حد سواء إبتداء من تحليل معناه فى القرآن وترداده سبع عشرة مرة فى مجالات دلالية مختلفة مثل الأحلام والرؤيا والأحاديث والتعبير والتفسير ثم تأويل الطعام وتأويل الأفعال وتأويل الكتاب. وتنتقل الدراسة من التأويل فى القرآن إلى النص فى تعريفه المعاصر كسلسلة من العلامات المنتظمة فى نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلامات باللغة أى الألفاظ أو بأى إشارات أخرى. وبالرغم من ورود بعض الألفاظ الحداثية مثل السميوطيقى إلا أن الدراسة علمية تعبر عن عقل العالم أكثر مما تعبر عن هم المواطن، بلا سجال أونقد أو هجوم أو معركة مع أحد.

٣- مركبة المجاز : من يقودها؟ وإلى أين؟(٣) .

وهى دراسة على بؤرة إهتمام المؤلف عبر عشرين عاما من الدراسة والتأمل والبحث. يبدأ بنص من إبن عربى يبين القصد المتبادل بين الإنسان والله. فقد أخذ الله الإنسان قصداً له وغاية بكلامه إليه. وأخذ الإنسان الله قصداً له وغاية بعبادته له. وبالرغم من موضوعية البحث وعلميته وطابعه النظرى إلا أن الباحث يحاول أن يعطى له بعداً اجتماعياً لا يظهر إلا من دلالات العناوين الفرعية مثل المجاز: "معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة" دون أن يظهر الوجود الاجتماعي. العنوان ملتزم والمضمون تقليدى وكأن المؤلف يريد أن يؤسس مجالاً جديداً للبحث فى بلاغة المقموعين. ومثل "العراك حول اللغة : من يمتلكها؟، وهو بحث فى اللغة الاجتماعية فى صيغة معركة بين نظريتى التوقيف والاصطلاح. ومثل "حضيض المجاز ويفاع الحقيقة،" وهو عنوان يصف المشروع الفكرى للغزالى المناهض للمجاز والمدافع عن الحقيقة. ومثل "التحريك الدلالى، تحريك الدلالة اللغوية من هنا إلى هناك"، وهو تحليل لتوظيف الغزالى للمجاز وأقرب إلى تجميع المادة العلمية بلا تطبيق. وتظهر الأفكار الشائعة عند المؤلف فى دراساته السابقة مثل نقد الوسطية الأشعرية. كما تظهر بعض ألفاظ الحداثة وعلومها مثل السميوطيقى والسوسيولوجى. والتأويل هو الوجه الآخر للمجاز وأداته. وتنتهى الدراسة إلى المناداة بضرورة فك إرتباط مركبة المجاز بقاطرة الدين والعقيدة حتى

---

(١) انظر دراستنا " قراءة النص" دراسات فلسفية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٥٠

(٢) مجلة ابداع، العدد الخامس، مايو ١٩٩١ ص ١٣٠

(٣) ألف ، مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد الثانى عشر ١٩٩٢ ، ص ٥٠ ـ ٧٤.

يمكن القضاء على حالة الارتباك والتشويش فى فهم الظاهرة، بل وفك إرتباط مركبة الحياة كلها بالدين والعقيدة حتى يمكن التحرر من هيمنة النصوص الدينية، وفك إرتباط الدراسات اللغوية والأدبية أيضاً من مجال الدين والعقيدة. وهو نداء مستحيل نظراً لخروج موضوع المجاز من ميدان العقيدة والدين بل ومن مجال الحياة ذاته فى الاتصال بين الذوات والتأثير المتبادل بينها. المطلب تمنى والواقع مخالف. والوقوع فى اللاتاريخانية أحد مظاهر اليوتوبيا والبحث عن المعرفى الخالص الذى لا وجود له فى الواقع الاجتماعى.

٤- محاولة قراءة المسكوت عنه فى خطاب إبن عربى(١) .

وهى دراسة شعبية تحول علوم التأويل من الخاصة إلى العامة، ومن رسالة الدكتوراة "التأويل عند إبن عربى" إلى مقال فى مجلة "الهلال" الغراء. وتبدأ الدراسة بنظرة كلية على مشروع إبن عربى كرد فعل على الصراعات العرقية والطائفية فى الأندلس للمصالحة بين الديانات الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلام بل والديانات الوثنية الأخرى، توحيداً للبشر، وتوحيداً للكون كتجليات للتوحيد الإلهى. وتصدر الدراسة فى وقت كان مجلس الشعب المصرى يكفر فيه إبن عربى ويطالب بمصادرة "الفتوحات المكية" إلهاء للناس عن معاهدة الصلح مع إسرائيل والأزمة الاقتصادية ونقد السياسات العامة. وتعتمد الدراسة على كثير من نتائج المستشرقين وبعض العرب الباحثين مثل الجابرى. وتبدأ بتحليل مضمون الخطاب للكشف عن الدلالة الأيديولوجية فيه طبقاً لقدرة المؤلف الفائقة فى التمييز بين الأيديولوجى والمعرفى، البرجماتى والنظرى. ثم تعرض مفهوم التأويل وباقى المفاهيم النظرية. فالتركيز على المضمون وحده يؤدى إلى فك منظومة السياق المصاحبة. والنص القرآنى فى علاقة متبادلة مع نصوص أخرى مثل سجع الكهان ونبوءات العرافين والشعر. ثم تحول من نص مُنتِج إلى نص مُنتج. ويشير تولد النصوص إلى عملية تفاعل خصبة على درجة عالية من التعقيد. ويطمح إبن عربى أن يجعل المنظومة اللغوية هى المنظومة الأم ونموذج الإبداع. وهو لا يؤول القرآن بل يرتد إلى الأصل المؤسس لكل النصوص ومنها القرآن. وتعتبر هذه الدراسة من السهل الممتنع الذى لا يتنازل عن عمق التحليل المتخصص وبساطة العرض لجمهور القراء.

٥- ثقافة التنمية وتنيمة الثقافة(٢) .

هو موضوع يتطرق إليه عديد من الباحثين عن الصلة بين الثقافة والمجتمع(٣). كيف تتم تنمية الثقافة بلا ثقافة للتنمية؟ وكيف تتم ثقافة للتنمية بلا

---

(١) الهلال ، القاهرة، مايو ١٩٩٢، ص ٢٤ ـ ٣٣.

(٢) القاهرة، العددان ١١٠/١١١ ، ديسمبر ١٩٩٠ ، يناير ١٩٩١.

(٣) انظر "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ جـ٣، الدين والتنمية القومية.

تنمية للثقافة؟ فالثقافة والمجتمع فى جدل مستمر دائرى لا فرق بين البداية والنهاية، بين الموضوع ونقيض الموضوع. ولما كانت الثقافة فى المجتمعات التراثية مرتبطة بالدين أصبح الموضوع أيضاً مشابهاً لموضوعات الدين والتنمية، الثقافة والتنمية. وقبله وضع نفس السؤال: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟(١) . والهدف من وضع هذه التساؤلات من مجموعة من المفكرين المعاصرين هو المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى. فالثقافة والمجتمع واجتهان لعملة واحدة. لا توجد ثقافة مطلقة ولا تنمية مطلقة. كلاهما ظاهرة إجتماعية تاريخية.

وتتضمن الدراسة قسمين غير مرقمين : الأول، العقل العربى بين سلطتين، والثانى، الذاكرة بين المحو والإثبات. الهدف من القسم الأول تحرير العقل العربى من السلطتين الدينية والسياسية، سلطة النص وسلطة الحاكم. وكلاهما سلطة فى المجتمع. ينقد السلطة فى المجتمع ويبين خطورتها على تنمية الثقافة. فالثقافة سلوك إجتماعى. والعقل الشرقى والعربى محاصر بين هاتين السلطتين. سلطة النص والسلطة السياسية منذ العصر الفرعونى حتى الآن. مما جعل التقدم الاجتماعى مرهوناً بالسلطة حتى أصبحت مشكلة المثقف العربى أنه يمارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية(٢). والهدف من القسم الثانى بيان حصار العقل العربى فى التاريخ بين هاتين السلطتين، ومحو الذاكرة الجمعية، وتخبط الوعى التاريخى. فقد إتحدت السلطتان الدينية والسياسية منذ الأمويين بفضل الداهية عمرو بن العاص ومطالبته بالتحكيم، ورفع القرآن على أسنة الرماح. بدأت الخدعة بتأويل رجل الدين، وبخداع رجل السياسة. واستمر الحال كذلك بتوحيد القراءات السبع فى قراءة واحدة، لهجة قريش لسيادة قريش، واستعمال عثمان مبدأ الثيوقراطية، القميص الذى ألبسه الله إياه ضد الثوار عليه. ثم تحو النص الأشعرى إلى نص سلطوى فى أصول الدين وأصول الفقه. وتم محو كل نص آخر من الذاكرة الجمعية يعترض على السلطة وتثبيت النص السلطوى الذى تحول إلى ذاكرة جماعية تستدعى للقمع والتزييف. ومن ثم يكون الطريق إلى التحرر هو تحرير العقل من سلطتى النص والسياسة، وتحرير الذاكرة من عمليتى المحو والإثبات أى تحرير الثقافة من عوائق النمو. فالماضى مازال قابعاً فى الحاضر، ولا يمكن تحريك الحاضر إلا بعتقه من أسر الماضى. وقد يوحى هذا التحليل ببعض الحتمية التاريخية السلبية، وحدة السلطتين الدينية والسياسية تؤدى بالضرورة الى القمع مع أنها تؤدى أحياناً إلى التحرر مثل أحمس طارد الهكسوس، وصلاح الدين قاهر الصليبيين. ليس المهم فى الوحدة أو الفصل بين السلطتين بل المهم فى توظيف ذلك فى قضايا التنمية الثقافية

---

(١) يوسف أدريس : ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟

(٢) ومن هنا أتت أهمية "رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا التى تهدف أيضاً إلى تحرير العقل من السلطتين الدينية والسياسية.

والتغير الاجتماعى والثورة الوطنية. وكثيراً ما تعود نفس الشعارات فى كل دراسة مثل الاتهام بالتلفيقية والوسطية والأيديولوجية لكل خطاب موضوع التحليل. بل ويمتد الأمر إلى تعميم الحكم على العقلية العربية ذاتها. فهى عقلية تبريرية تواطؤية، لا فرق بين أشعرية ومعتزلة. فقد تحول المعتزلة أيضاً إلى تبريريين متواطئين فى محنة خلق القرآن. كما وقع من المحدثين زكى نجيب محمود فى الوسطية فى الفكر لأنه عربى بين ثقافتين، وعبد الحميد إبراهيم فى الوسطية فى الأدب، وشتان ما بين الاثنين فى صدق القلم. كما استعمل الدين فى الخطاب السياسى المعاصر لتبرير الاشتراكية العربية، وللتوفيق بينها وبين الماركسية العلمية أحياناً، وبينها وبين الرأسمالية أحياناً أخرى، وكأن الانتقال ضرورى من إحداهما إلى الأخرى، من الإخوان إلى الماركسية كما يحدث عند كثير من المؤلفين، مفكرين وصحفيين وباحثين. أما الاتهام بالأيديولوجى لكل تقابل فى الخطاب بين الدينى والسياسى فإنه تطهر معرفى نظرى لا وجود له فى الثقافة، باعتبارها ظاهرة إجتماعية، مما يوقع المؤلف أحياناً فى تناقض بين هم العالم الباحث عن النظرى المعرفى الخالص وهم المواطن الذى يكشف عن الأيديولوجى العملى داخل المعرفى النظرى.

ويضع الباحث القوميين والسلفيين والصهاينة فى نفس السلة. فقد وضع القوميون العرق والدين أساسين للأيديولوجية القومية، وكذلك الصهيونية. مع أن القومية العربية لا تقوم على العرق بل على اللغة والثقافة والتاريخ، وتجعل الدين تراثاً وثقافة وحضارة. ولا تقوم على محو القوميات الأخرى. ولا تستند على التوسيع والعدوان. أما السلفية فإنها وإن قامت على الدين إلا أنها لا تقوم على العرق. بل هى أممية توحد بين الشعوب والقبائل والأجناس والأمم فى إطار التوحيد.

والحقيقة أن هذه الدراسة مثل غيرها وإن كان لا يتضح منها أنها مع من ضد من كما هو الحال فى الدراسات الأخرى. إلا أنها تقوم على إدانة الواقع وتكفيره واستبعاده والاستعلاء عليه كما هو الحال فى الخطاب السلفى. ليس المهم إدانة الواقع كما هو الحال فى "معالم فى الطريق" بل تغييره وإعادة بنائه وتربيته. ليس كل شئ مداناً فى الواقع وإلا وقعنا فى كراهية الناس والبشر Cynicism وانطبق علينا المثل الشعبى "لا يعجبه العجب ولا الصيام فى رجب". هذه الثنائيات المتعارضة بين العلم والإيديولوجيا، بين المعرفى والنفعى، بين النظرى والعملى، بين العقل والتبرير، بين الجذرية والتوفيقية، بين الاختيار بين البدائل والجمع بينها، بين العلمانية والسلفية إنما تعبر عن رغبة مكبوتة فى النضال. ولا تختلف عن ثنائيات "معالم فى الطريق" بين الإسلام والجاهلية. الله والطاغوت، الإيمان والكفر، الحق والباطل. لذلك يرفض التفرقة بين المعتدلين والمتطرفين، ويعتبر الإسلام

السياسى فى حيرة بين السلفية كمعارضة والسلفية كتطرف. بل يصل الأمر إلى التحدى والمزايدة، تعليم الدين المسيحى مثل تعليم الدين الإسلامى، وضرورة قبول طلاب غير مسلمين فى الأزهر، وحق الملحد فى الالحاد مما يجعل الباحث خارج التاريخ بالرغم من إتهام الخطاب العربى المعاصر باللاتاريخانية. ليست القضية فى الوقوف من الخارج ونقد الداخل بل الوقوف فى الداخل ونقده من الداخل، مرجعية النص والدين، طبيعة المرحلة التاريخية التى نمر بها. ليس المهم إدانتها للإعلان عن المواقف بل نقلها من مرحلة إلى أخرى بالتأويل حتى يرتكن النص على جانبه التقدمى بدلاً من ارتكانه على جانبه المحافظ، فيحدث الزلزال، وكما ينتقل العالم من فوق قرن الثور إلى القرن الثانى كما هو الحال فى التصورات الشعبية. ما أسهل الطوباوية والإغراق فى التمنيات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل الممهدين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث فى النتائج "تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعى والإنسانى بدلاً من الدوران فى سلك السلطتين الدينية والسياسية". ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شئ مناطحة مما قد يؤدى إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطا أم خلخلة الحائط، مرة إلى الوراء ومرة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبة ريح ؟

٦- التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية : سلطة النص فى مواجهة العقل(١).

وهى دراسة ذات عنوانين. الأول "التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية" وهى محاولة لنقد الخطاب التنويرى المعاصر، تنقله من الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية. والثانى "سلطة النص فى مواجهة العقل" من أجل نقل الخطاب التنويرى المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعنى فى وجداننا المعاصر التراث الدينى لأن الدين هو مكونه الأول. ويلح السؤال عليه لأننا فى مرحلة اتصال معه ولم ننقطع عنه كما هو الحال فى الوعى الأوربى ولا نتجاور معه كما هو الحال فى الوعى اليابانى. فالإشكال صحيح. كيف يتقدم العربى مرتبطاً بتراثه الذى به أسباب معوقاته وتقدمه فى آن واحد؟ كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراء كى يستمد منه العون أو يفك إساره منه. فالتراث لا يعنى بالضرورة الخمود والسكون بل هو تراث متشابه، به السكون والحركة، الخمود واليقظة. واختزال التراث فى التراث الدينى، ثم اختزال

---

(١) بحث ألقى فى ندورة "التراث وآفاق التقدم فى المجتمع العربى المعاصر"، عدد ١٩٩١، ونشر فى مجلة "أدب ونقد"، العدد ٧٩، مارس ١٩٩٢.

التراث الدينى فى الخطاب الأشعرى شئ طبيعى لأنه هو الخطاب السائد فى الوعى العربى المعاصر.

ولما كان الوعى العربى بين الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة، وكما تم اختزال الموروث فى أحد جوانبه، تم اختزال الوافد أيضاً فى أحد جوانبه، وهو تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم. وهو شئ طبيعى فتلك صورة الآخر فى الوعى العربى المعاصر، الداء والدواء. فى حين أن الوعى العلمى بالتراث، بتراث الأنا وتراث الآخر، هو الذى ينقل الوعى العربى المعاصر من مرحلة الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد، ومن سلطة النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث.

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. الأول عن معنى التراث فى اللغة ووظيفته. فإذا كان التراث يعنى فى العزف الدين، فإن الدين يعنى فى الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة. وفى اللغة يعنى السنة الماضية. ويناهض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها. ولم تكن أقوال الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان الرأى والمشورة "أنتم أعلم بشؤون دنياكم". سنة الوحى المطابقة للقرآن ملزمة، فى حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة. ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعى لأصول الفقه وتقنين الأشعرى للعقيدة. فتحولت إلى ذاكرة جمعية تتحكم فى العقل والاجتهاد. وجعل الغزالى ذلك سياسة الدولة. ولم ينجح إبن رشد فى فك العقل من الإسار. فكان آخر خط للدفاع. وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال فى القياس، وفى شرح المتون، والحواشى على الشروح، والتخاريج على الحواشى.

أما القسم الثانى فإنه يبين تداخل السلطة السياسية فى السلطة الدينية فى الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربى وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة، وقريش على باقى القبائل. وظهرت الشعوبية فى الثقافة، والعسكرية فى السياسة. ووضعت بعض المبادئ الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعى مثل" درء المفاسد مقدم على جلب المصالح" وهو أحد المبادئ الفقهية الذى يقوم على تحقيق المصالح سلبا ويعزز الركود الاجتماعى. وقد ساهم الاستشراق فى ذلك عن طريق رؤيته للتراث على أنه التراث الدينى. فأصبح المرجع هو النقل لا العقل. وأصبح الإسلام هو مدخل الوافد إلينا، إسلام نابليون وهتلر ومؤسس حزب البعث. وأصبح الاستعمار إستمراراً للحروب الصليبية. وبدأ الخطاب التنويرى المضاد يرى فى الإسلام التنويرى شرط التقدم وليس سبب التخلف كما هو الحال فى الخطاب الاستشراقى. هو إسلام أصول الفقه الذى لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقبيح العقليين وحقوق الإنسان الطبيعية. لقد تقدمت أوروبا بهذا الإسلام التنويرى. فأصبح لدينا

مسلمين بلا إسلام. وفى الغرب إسلام بلا مسلمين. واستمر الخطاب التنويرى فى هذا التوفيق منذ الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود، يحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه، تلوينه دون تأويله، يستخدمه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما فى ذلك مشروع "التراث والتجديد" كأحد فلول مشروع النهضة! ولا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفي والخطاب الصهيونى العنصرى! الكل نفعى إنتقائى سلفى شعوبى عرقى. يقوم على وعى زائف بالتراث.

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكى نجيب محمود فى "حصاد السنين" كمثال للخطاب النفعى التجديدى فى التقاء الوافد مع الموروث. وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع للفكر العربى : مرحلة التعرف على الحياة الثقافية، ومرحلة الارتحال إلى الغرب، ومرحلة الانخراط فى الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية. والسبب فى فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة، اللحظة التاريخية التى أنتجته والذى ينحصر فى الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفى السيد وعباس محمود العقاد، وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وكان السجال بين الخطابين فى ردود الأفغانى على رينان، ومحمد عبده على هانوتو، والعقاد على المستشرقين. ووقف الخطاب السلفى للخطاب التنويرى بالمرصاد يكفرّ طه حسين وعلى عبد الرازق مما يكشف عن أزمة العقل، كما كفر متولى الشعراوى توفيق الحكيم. فتراجع الخطاب التنويرى. وتم تغيير عنوان طه حسين "فى الشعر الجاهلى" إلى "فى الأدب الجاهلى" وعنوان زكى نجيب محمود من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "موقف من الميتافزيقا". تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المثقف التنويرى السلفى والذى يجمع بين الوافد والموروث. ومع ذلك لم يشفع له ذلك، إذ ظل عرضة للهجوم من الخطاب السلفى. أما الطهطاوى ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة، لا تمنع من التعامل مع الوافد. وهى مثل ثنائية الخطاب التنويرى بين الثقافة منا، والعلم من غيرنا، والجمع بينهما هو الحل، بين الأصالة والمعاصرة، إمتداداً من الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود حتى "التراث والتجديد" بجبهتيه الأولين "الموقف من التراث القديم" وكما وضحت فى "من العقيدة إلى الثورة"، و"الموقف من التراث الغربى" وكما وضحت فى "مقدمة فى علم الاستغراب". وهو نفس المشروع التلفيقى التوفيقى، يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات، وعن علة واحدة تفسر كل شئ. ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمى التربوى وليس المنهج العلمى. ومع ذلك فقد استطاع توضيح الافكار والاعتماد على تحليل اللغة وبيان حضور الماضى فى الحاضر، والوقوف مع المعقول ضد اللامعقول، والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل.

وتكاد تتكرر نفس الأفكار فى معظم الدراسة. فقد حصل المؤلف على عدة مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليق والأسرار: الوسطية، التلفيقية، التوفيقية، الأيديولوجية، النفعية. كما وقع أسيراً للمغربيات والشاميات نظراً لما فى الخطابين: الشامى (مطاع صفدى) والمغربى (محمد عابد الجابرى)، من حداثة، وإحكام نظرى للخطاب، ونقد لكل شئ، وذلك مثل كثرة إستعمال تعبير العقل العربى، القبيلة والدولة، الذاكرة الجمعية. يقسو على التراث فى غمرة القسوة على الحاضر. فيعتبر القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. فاختزاله إلى توليد النصوص إجحاف بالتعليل وهو صلب القياس ومادة المنهج التجريبى. ويقلص النص إلى اللغة والسلطة، مع أن النص إستجابة لواقع بدليل "أسباب النزول"، وتطور الزمان بدليل "الناسخ والمنسوخ". ويقسو على الخطاب التويرى منذ الطهطاوى حتى "التراث والتجديد". ويعتبره نفعياً لا علمياً، يقوم بالتلوين لا بالتأويل، بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء، وسطياً بين الماضى والحاضر، بين الوافد والموروث، يمثل الوعى الزائف فى مقابل الوعى العلمى المعرفى، لا فرق بينه وبين الخطاب السلفى والخطاب الصهيونى، فالكل عودة إلى الأصالة، الدين والعرق. وهذا ظلم لخطاب التنوير، ورغبة فى تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال. إن فشل الخطاب التنويرى لا يقتضى هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه مازال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى الإسلامى. ولماذا التعارض بين البيئة والتاريخ، بين التحليل الحى النفعى العملى للتراث والوعى التاريخى به، بين دور المواطن ورسالة العالم؟ لقد أكثرت الدراسة من المابنبغيات، وتقديم البدائل، والقفز فوق المراحل، والتخلى عن اليسار الإسلامى إلى اليسار العلمانى كما انتقل آخرون من اليسار العلمانى إلى اليسار الإسلامى. تخرج من "التراث والتجديد" وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره وتصوراته ونتائجه. ولكن شتان ما بين إشعال الثقاب وإشعال الحريق.

٧- إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى(١) .

وهى دراسة كبيرة فى مجموعة الدراسات الصغرى. تنقسم إلى ثلاثة أقسام. وكل قسم إلى فقرات، دون عناوين جانبية رئيسية أو فرعية(٢). وتتتبع موضوع إهدار السياق فى الفكر العربى الإسلامى، وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القائم على أساس علمى فى دراسة التراث. وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من موقعها، وباكتشاف قوانين تشكيل النصوص فى سياقها وليست مفارقة له. وبدون السياق لا يمكن الوعى بالتراث

---

(١) القاهرة، العدد ٢٢، يناير ١٩٩٣.

(٢) القسم الأول به خمس فقرات، والثانى أربع، والثالث ثلاث.

وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ، متقوقعاً فى إسار الماضى. يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى وآثارها الاجتماعية والسياسية فى ثلاثة أقسام : الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدنية. والثانى يرصد الكيفية التى يتجاهل بها الخطاب الدينى إشكاليات السياق مثل التفسير العلمى للنصوص الدينية الذى يهدر السياق الثقافى، والحاكمية التى تهدر السياق التاريخى فى أسباب النزول والسياق السردى اللغوى للنصوص. والثالث يبين الأثر الفكرى والاجتماعى والسياسى لتجاهل الخطاب الدينى سياقه الذى تكون فيه على مستوى الوعى العام ووعى الطبقة المثقفة والمؤثرة فى الرأى العام.

أولاً، ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة واللغة التى كتبت بها. لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهى قديماً أم مخلوقاً. ودرس عبد القاهر الجرجانى إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة. ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه، نصوص الكهانة والسحر والتى حاورها وجادلها ونقدها وبين ميزته عليها. لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والسور، وبينوا الفرق بين الخطاب المكى والخطاب المدنى، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإيحاء. وفرقوا بين المنطوق والمسكوت عنه فيما سمى بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب.

ثانياً، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها فى الخطاب الدينى لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً. ويتجاهل جدلية الإلهى والإنسانى، والمقدس والدنيوى فى بنية النص. ويثب فوق مستويات السياق لإنتاج الأيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر، فيصبح النص هو المفعول، والأيديولوجيا هو الفاعل. والنموذج على ذلك كتاب "القرآن والكتاب" من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلى وبين الحقائق التاريخية المعروفة إعتماداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمى⁽١⁾. وتبدأ المحاولة بالتفرقة الصوفية المعروفة من إبن عربى بين النبوة والرسالة، الأولى إلهية أزلية ثابتة، والثانية متغيرة تاريخية متطورة. الولى من صفات الله، أما الرسول فمن صفات البشر. الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال فى كتب الفقه. يشمل المحكم والمتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصل. والراسخون فى العلم يدركون هذا التقسيم، ويؤولون المتشابه والمفصل مثل البيرونى والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن وأينشتين وداروين وكانط وهيجل! القرآن متشابه لدلالته على النبوة بينما الرسالة محكمة.

---

(١) محمد شحرور : القرآن والكتاب، دار الأهالى للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٠.

والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة، والقرآن إلى أم الكتاب. والتأويل العلمى للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهى والبشرى، وبين المطلق والنسبى. أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية. يؤخذ العلم الغربى ثم يلحق به الفكر الإسلامى تابعاً ومبرراً. ويتم التأويل العلمى باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم فى تطابق الحقيتين معاً، وهذا هو وجه الإعجاز. والهدف هو رفع التشكك فى صحة القرآن وإثباته بالعلم. والنموذج الثانى لاهدار السياق الحاكمية التى تهدر السياق التاريخى وأسباب النزول والسياق الداخلى اللغوى. فالحكم لا يعنى الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد فى السياق السجالى مع أهل الكتاب.

ثالثاً ، يبدو الأثر الاجتماعى والسياسى لإهدار السياق فيما حدث فى انقسام الخطاب العربى إلى موقفين فى أزمة الخليج عام ١٩٩٠، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا. وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا، والشورى والديموقراطية، والعلم والدين، والفنون والآداب، وخروج المرأة للعمل، والحجاب والسفور. ويؤدى هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربى أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية. وينتهى الإبداع الفكرى والثقافى.

والحقيقة أن الدراسة إستئناف للجهود السابقة وفى نفس الاتجاه. تكرر بعض مقولات "نقد الخطاب الدينى" وتتعامل مع نفس المفاهيم كأسحلة ماضية، القراءة الأيديولوجية، التأويل النفعى، التلوين، اللاتاريخانية، القراءة المغرضة. وتتخلل ذلك ألفاظ الحداثة مثل السميوطيقى وأسماء المحدثين مثل دى سوسير وجاكبسون ولوتمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم. ويؤرخ أحياناً بالميلادى، فالقرن الثانى هو القرن الثامن. ما زال الميزان العدل بين الموروث والوافد غير مستقيم، مرة يميل إلى هذا الجانب، ومرة يميل إلى الجانب الآخر. الأيديولوجى هو الشيطان، والمعرفى هو الملاك. فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل. لكل منهما إيديولوجيته السلبية. والمعرفى هو الإطار المشترك بينهما. وهى تفرقة تقوم على التطهر والطوباوية على تمنى التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم. الأيديولوجى هو الذى يربط بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة. يبحث عن التأويل "الحقيقى" وهو ما لا وجود له. فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل. القراءة من أجل التأويل. وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ. فالبنية شئ والتاريخ شئ آخر. لم يحاول هوسرل بحث تاريخية "نقد العقل الخالص" بل قرأه أى أعاد بناءه وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أوعن المرغوب فيه عند القارئ. ولم يحاول هيدجر البحث عن المعنى الموضوعى التاريخى السياقى لنصوص السابقين على سقراط بل أولها بحيث تكون حاملاً

لرؤيته. هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف، بين الطالب والأستاذ. وبين طالب مرحلة الليسانس وطالب الدراسات العليا. تقرأ الدراسة الماضى فى الحاضر وتسير فى خط "التراث والتجديد"، قريبة منه بعيدة عنه. تقع فى المبالغات والمزايدات. وتدفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تفريعاً وتحويدة على الأصل والجذع كما هو الحال فى الفرق. مثال ذلك الإعلان عن مكان للملحدين فى وسط الأمة إثارة للناس. مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له، فكل إنسان مؤمن بشئ. فلن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون فى موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة. فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحدة تحت حمايتها، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة. إنه السيف أو الإسلام(١). إن الانتقال من نار العلم قد يؤدى إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

٨- قراءة التراث وتراث القراءة (فى كتابات أحمد صادق سعد)(٢) .

وهى دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد فى قراءته للتراث الاقتصادى الإسلامى. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عنوانها قلب لا يدل على مضمونها "قراءة التراث وتراث القراءة" مثل "تنمية الثقافة وثقافة التنمية". وتبدأ الدراسة بالتمييز بين منهجين فى قراءة التراث. الأول المنهج التقليدى الذى يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو المنهج الداخلى. والثانى منهج القراءة القصدية التى تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو المنهج الخارجى. ويفضل المؤلف الثانى على الأول فى حين أن كلا المنهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثانى الإسقاط من الخارج. وهناك منهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل. فليس تكرار القديم أو الجديد هو المنهج الوحيد. وكلا المنهجين فى الحقيقة منهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للقديم الموروث والثانى للجديد الوافد. وفى الاقتصاد يكرر المنهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمية لله، وأن الناس مستخلفون فى المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة الله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد فى هذا الإطار. فهو خطاب تقليدى وعظى أخلاقى لا يحمى الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

---

(١) المصدر السابق، ص١١١.

(٢) أدب ونقد، العدد ٨٧ نوفمبر، وقد ألقى البحث فى ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعى- الذكريات الشعبية فى مصر، مركز البحوث العربية، ومهداة لذكرى أحمد صادق سعد.

أما المنهج الثانى، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الاقتصادى الراهن. وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الاتجاه الذرائعى النفعى من قراءة التراث ولكنه اتجاه معلن أيديولوجى، وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال فى المنهج الأول. ويشترك فى المنهج الثانى كل الاتجاهات الماركسية والقومية التى تحاول الانتفاع بالتراث لتأكيد تصوراتها الاقتصادية. وكان الدافع لهذا الاتجاه الثانى خطاب النهضة التنويرى الذى يعيد قراءة التراث طبقاً لحاجات العصر بالإضافة إلى نجاح الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩، ونجاح الحركة الإسلامية فى التخلص من رأس نظام الحكم فى مصر فى ١٩٨١. وجد ازدواجية الخطاب العربى المعاصر بين الموروث والوافد، بين السلطة والنخبة. ورأى أنه لا مناص من التوحيد بين الخطابين بحثاً عن الهوية والتماس الطريق العربى المتجدد للتقدم. ويرفض المؤلف هذا المدخل كالعادة لأنه توفيقى ذرائعى أيديولوجى سلفى. يرى أن الإسلام هو الحل. يتوهم تعارضاً لا وجود له بين الموروث والوافد، بين السلفية والعلمانية، بين الشرق والغرب. فالعلمانية ليست مرتبطة بالغرب ضرورة ولا تختزل إلى مجرد فصل الدين عن الدولة. ويرى المؤلف أن الموروث كان أداة للرجعية والاستعمار بقدر ما كان ثورة عليه، وأن الوافد كان طمساً للهوية بقدر ما كان تأكيدا لها.

ويبين المؤلف فى القسم الثانى تحليل صاحب الدراسة للصلة بين التراث والتنمية بالرغم من عدم تمايزه عن الخطاب السلفى وخطاب اليسار الإسلامى بادئاً ببيان أسباب فشل التنمية فى العالم الثالث بوجه عام وفى مصر بوجه خاص نظراً لوجود الماضى فى الحاضر إيجاباً وسلباً. ولا يشمل الماضى التراث الإسلامى وحده بل يمتد أعمق من ذلك فى التاريخ إلى الفرعونى والإغريقى والرومانى والقبطى بل والاشتراكى الحديث. وبالتالى يخف التقابل بين تراث الأنا وتراث الآخر. التراث أمر متطور وحى. ولا يوجد تراث إلا وبه نظم للأنتاج والتوزيع، يتطور بتطور المجتمع الذى ينشأ فيه. ومن هنا ارتبطت قضية التنمية بالتراث. ويصبح التراث إحدى وسائل التنمية، طرفاً فى الصراع الاجتماعى. لذلك وجب إيجاد تراث تقدمى ثالث قادر على التنمية وتخفيف معوقاتها من التراث السلبى وعلى حسم الخلاف بين القوى الرجعية التى تحتمى بالتراث الرجعى والقوى التقدمية العلمانية المحاصرة لصالح قوى التقدم. وهو التراث العقلانى القادر على مخاطبة الجماهير، والتعبير عن مصالحها. ولكن المؤلف يرى أن ذلك إستخدام نفعى إيديولوجى للتراث، تلوين له كما يفعل اليسار الإسلامى. ويفضل علاقة جدلية بين التراث والواقع الاجتماعى فى عملية تأثير متبادل لا تضيف جديداً إلا فى الصياغة والإعلان عن منهج مسكوت عنه.

وفي القسم الثالث مراجعة للمفاهيم الاقتصادية القديمة ابتداءً من كتاب "الخراج" لأبى يوسف (١٨٤هـ) أحد مؤسسى المذهب الحنفى. يعجب بها المؤلف لأنها تأويل لا تلوين، تفصل الاقتصاد عن العقيدة، وتضع الكتاب فى إطاره التاريخي. فزمن القراءة مغايرة لزمن المقروء تاريخياً ومعرفياً. فالمقروء القديم يقوم على منطق قانوني تنفيذاً للأوامر المقدسة وعلى منطق أسطورى يجعل الأقتصاد مرهوناً بإرادة خارجية مطلقة وليس بقوانين العرض والطلب. وتقوم القراءة الجديدة على فرضيات ثلاث : الأولى أن النص القديم يعبر عن مرحلة المجتمعات السابقة للرأسمالية، والثانية أن هذه المجتمعات شرقية متدينة لا غربية علمانية، والثالثة أن الزمن المقروء يعكس الواقع القديم ويتفاعل معه دون أن يكون انعكاساً آليا له. ويصنف أبو يوسف ضمن المدرسة المثالية فى الاقتصاد التى تعطى الأولوية للعوامل غير الاقتصادية مثل بعض العناصر الطبيعية كالماء والأرض أو بعض العوامل التاريخية العامة مثل انتصارات العرب أو للسلطة السياسية صاحبة الأمر والنهى فى المسار الاقتصادى بالرغم من نفور أبى حنيفة من العمل فى مؤسسات الخلفاء وبلاط السلاطين. وكان سبب انتماء أبى يوسف لأيديولوجية السلطة هو الذى جعله لا يدرك بعض المفاهيم الاقتصادية الأخرى مثل ندرة الموارد، والسوق، والإنماء، والتطور. وهى فى الحقيقة مفاهيم عصرية يتم إسقاطها على الماضى والحكم عليه من خلالها. ففى مقابل قراءة الماضى فى الحاضر إيجاباً تتم قراءة الحاضر فى الماضى سلباً.

ولا يوجد نقد شديد للدراسة بالرغم من المزايدة عليها أحياناً باتهامها بالتوفيقية والسلفية والنفعية. ويطالب المؤلف صاحب الدراسة بالإعلان عن منهجه الماركسى وهو الحريص على إبعاد الأيديولوجى عن المعرفى، والسياسى عن العلمى. وتبرز أحياناً ألفاظ الحداثة كالابستمولوجي والتأريخ بالميلادى فى وفاة أبى يوسف أسوة بصاحب الدراسة الأصلية. وتخرج الدراستان الأصلية والمراجعة عليها من "التراث والتجديد" والحوار معه تاريخياً وبنيوياً بهدف تجاوزه من أجل تراكم معرفى تتوارثه الأجيال(١).

٩- الكشف عن أقنعة الإرهاب : بحثاً عن علمانية جديدة(٢).

هى مراجعة لكتاب بنفس الاسم يغلب عليه طابع المجاملة فى العرض والمزايدة فى المواقف. يخلو من المراجع العامة والهوامش والإحالات مما يجعلها أقرب إلى المراجعة الصحفية منمها إلى الدراسة العلمية على مستوى باقى

---

(١) ويبدو أن المؤلف لا يعلم أننى كنت الموجه للمرحوم أحمد صادق سعد على هذه الدراسة لكتاب "الخراج" لأبى يوسف عدة سنوات حتى اقتنع بإمكانية الدراسة من الداخل، دون الوقوع فى التغريب، الدراسة من الخارج.

(٢) والمؤلف هو المفكر والناقد د. غالى شكرى، أدب ونقد، العدد ٥٨ ، يونيو ١٩٩٠

الدراسات السابقة. وبعد مقدمة قصيرة عن الكتاب ومادته وموضوعه ومنهجه تنقسم الدراسة إلى أربعة أقسام: الأول أسباب سقوط مشروع النهضة، والثانى الاشتباك بين الدين والدولة، والثالث تجاوز العلمانية والسلفية، والرابع الإرهاب يتجول فى الطرقات.

وتصعب مراجعة على مراجعة، مراجعتي كمؤلف ثالث، على مراجعة المؤلف كمؤلف ثان على مراجعة المؤلف الأول لمجموعة من الدراسات والمقابلات. فيحالة الاتفاق بين المؤلفين الثلاثة هى خطاب واحد. وفى حالة الاختلاف بين المؤلف الثانى والمؤلف الأول فهما خطابان. وفى حالة الاختلاف بين المؤلف الثالث والمؤلفين الأول والثانى فهى ثلاثة خطابات (١) . بداية ينبغى القول إنه لا يمكن القيام بكشف حساب عما بين القديم والوافد الغربى أو بين الإسلام والحضارة الغربية على أساس نفعى برجماتى بحكم الطبيعة الهشة لنشأة الطبقة الوسطى فى أحضان الإقطاع والتبعية للرأسمالية الغربية، واستعمال الإسلام لتبرير التكنولوجيا الغربية وإعطاء غطاء إيديولوجى لتبرير توجهات الطبقة المتوسطة. بل إن الناصرية ذاتها قامت على التوفيق بين السلفية والعلمانية. وعندما سقطت العلمانية لم تبق إلا السلفية. ومن ثم كانت قضية القضايا فى حياتنا المعاصرة ثانياً هو الاشتباك بين الدين والدولة من ناحية وبين الفكر والثقافة من ناحية أخرى دون تفاعل خصب بينهما كما هو الحال فى كل الحضارات بما فى ذلك الحضارة العربية التى أشيع عنها الفصل بينهما فى حين أن الفصل كان بين الكنيسة والدولة فحسب. إنما كانت وليدة التفاعل بين الحضارة اليونانية والرومانية من جهة والحضارة العربية والإسلامية من جهة أخرى. كما ساعدت الشنتوية فى المجتمع اليابانى على إحترام الأسلاف. وحددت الكونفوشوسية فى المجتمع الصينى العلاقات بين الحاكم والمحكوم. وكانت البوذية فى المجتمع الهندى وراء قيمة الطهارة. ويرفض المؤلف تبرير العلمانية أو تبرير السلفية بالتراث. فهو سلاح ذو حدين. فقد تحالفت الكنيسة مع الإقطاع فى أوروبا إعتماداً على النصوص الدينية. واعتمدت العسكرية اليابانية على الشنتوية لتبرير العنصرية والحرب. وقد نشأ الاشتباك بين الدين والدولة فى ثقافتنا منذ العصر الفرعونى. فالإله الحاكم شخص واحد. واستمر ذلك حتى انفردت قريش بالخلافة والسلطة، قميص عثمان الذى ألبسه الله إياه(٢).

---

(١) هنا فقدت صفحة من المخطوط وهى صفحة ٨٣ وتعذر العثور عليها.

(٢) وفى العصر الحاضر لم تقف الكنيسة موقفاً محايداً من مكرم عبيد أو سلامة موسى، وعادت نظمى لوقا. وأشيع عن ميشيل عفلق بعد موته أنه اعتنق الإسلام. وكثر تبرير المواقف السياسية بالفتاوى والنصوص. وقاضى نجيب محفوظ "المساء" لنشرها حلقات من "أولاد حارتنا".

وفى حياتنا الحاضرة ثالثاً تتجاور العلمانية منهما والسلفية. كل منهما يستند إلى النصوص لتبرير موقفه بعد إفراغها من مضمونها التاريخى. ومن ثم يتجول الإرهاب رابعاً فى الطرقات، إرهاب مركب من بنية الثقافة وبنية المجتمع، إرهاب النص الدينى وإرهاب السلطة السياسية. ولاحل له إلا بثورة ثقافية واجتماعية شاملة تقضى على السلطتين الدينية والسياسية معاً. والحقيقة أن هذه الدراسة بالرغم من طابع المجاملة فيها والمزايدة عليها إلا أنها تمتاز بأنها تكشف عن الارهاب المضمر فى الخطاب الثقافى الأدبى. كما أنها تبين أسباب سقوط المشروع النهضوى العربى فى إطار السياق التاريخى الموضوعى للخطاب السلفى المؤسس للعلمانية والسلفية، وهى السلفية المركبة. يقضى على قدسية النصوص. فالنص لغة، واللغة فهم بشر. والوعى العلمى بتاريخية النصوص يساعد على إكتشاف الخاص والتاريخى دون إغفال البنية. ولا حل لتفكيك البنية إلا بثورة ثقافية إجتماعية شاملة، حركة تنويرية جديدة، وهبة شعبية مواكبة.

ومع ذلك فالعداء زائد للحركة السلفية أكثر من المؤلف الأول نفسه مزايدة عليه فى التقدمية والعلمانية بالرغم من إختلاف الموقف الحضارى بين المؤلفين. يجعلها قرينة للصهيونية والقومية. إذ تقوم الاتجاهات الثلاثة على الدين، ويقوم الاتجاهان الأخيران على العرق. وهو ظلم بين. فشتان ما بين السلفية والصهيونية، بين التحرر والاستعمار، بين الأمية والعنصرية. لم تعجّل الصهيونية فى إسقاط مشروع النهضة بل كانت خطراً خارجياً يساعد على اليقظة العربية وصياغة حركة التحرر العربى. وما يقال عن تعاون إيران مع إسرائيل يقال عن تعاون مصر واسرائيل. وما يقال عن مساعدة النميرى فى تهريب الفلاشا إلى إسرائيل يقال عن معاداة إيران والسودان والحركة الإسلامية فى فلسطين ومصر وتونس والجزائر لإسرائيل. وإن تزامن قيام باكستان مع إسرائيل وبمساعدة نفس القوى الاستعمارية تزامن أيضاً مع إستقلال سوريا وثورة الصين. ومن الظلم أيضاً القول بامتزاج القومية العربية فى مرحلة المد الناصرى بالعرقية العنصرية وبالمحتوى الدينى كما يبدو ذلك فى الميثاق. فالقومية العربية تقوم على اللغة والثقافة والحضارة والتاريخ وليس على العرق كما هو الحال فى الصهيونية. وإذا كانت السلفية قد استشرت بعد سقوط المشروع الناصرى واستدعت الإسلام النفطى فذلك رد فعل طبيعى تمتد جذوره فى التاريخ. وإذا كانت السلفية الحديثة قد واجهت الحضارة الغربية، تقبل منتجاتها وترفض أصولها الفكرية فذلك طبيعى موروث من التاريخ وقدرة على

الانفتاح على الغير دون الوقوع فى التبعية. والاشتباك بين الدين والدولة مستحيل فضه. فهو تراث تاريخى فى أعماق الوعى الشعبى. إنما التحدى هو لصالح من يتم هذا الاشتباك، لصالح السلطة ضد الشعب فى الداخل كما هو الحال فى الأنظمة الدينية الرجعية أم لصالح الوطن ضد العدوان الخارجي كما هو الحال عند علال الفاسى والحركة السلفية المجاهدة المعاصرة عند الأفغانى والسنوسى والمهدى ومحمد الخامس؟ وما أكثر شهداء المعارضة الدينية والسياسية للسلطتين الدينية والسياسية فى جدل التاريخ، ليس بسبب العرق، العرب ضد الموالى، بل بسبب حرية الفكر ضد عقائد السلطة، وباسم حرية البيعة ضد اغتصاب السلطة كما فعل أوائل المعتزلة والمرجئة ضد الأمويين(١).

إن التعامل مع النصوص أمر وارد فى كل ثقافة سواء كان نصاً دينياً أم دستورياً قانونياً أم تاريخياً أم أدبياً أم شعبياً من الأمثال والحكم. فليس النص شراً بالضرورة، بل كيفية استعماله. وقد استعمله أحمد بن حنبل لتطهيره مما علق به من سوء التأويل. كما استعمله محمد عبد الوهاب للنقد الاجتماعى. فالنص الخام قد يكون أداة تطهير ونقد، وليس أداة فى يد الرجعية السلفية. هو القاسم المشترك بين التيارات الفكرية.

ولا تختلف العلمانية الجديدة عن العلمانية القديمة فى شئ. وبقدر معاداة الحركة السلفية على أنها شر مطلق يتم الدفاع عن العلمانية باعتبارها خيراً مطلقاً. ولماذا تكون العلمانية الجديدة هى الحل وليس السلفية الجديدة؟ لا يقدم المؤلف الثانى أى نقد للمؤلف الأول بل يؤيده ويزايد عليه دفاعاً عن العلمانية. وينقد تفاؤله بإمكانية الخلاص من السلفية لأن حجمها ليس كبيراً، ويراها شراً مستطيراً وأمراً جللاً وخطراً داهماً. ولم يتناول المؤلفان معاً فى تحليل الإرهاب إلا الأرهاب السلفى. أما إرهاب الدولة فلا حديث عنه. فى حين أن إرهاب الحركة السلفية إرهاب مضاد ضد إرهاب الدولة وإرهاب المواطن وإرهاب السياسات المتبعة المتحالفة مع أمريكا واسرائيل والبنك الدولى والإرهاب الدولى بزعامة القطب

---

(١) يذكر المؤلف الثانى نماذج من قمع التأويلات المعارضة والتصفية الجسدية لاصحابها: قتل الخليفة الملك بن مروان معبد الجهنى عام ٨٢ هـ، وقتل إبنه هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقى عام ١٠٩ هـ، وذبح خالد بن عبد الله القسرى أحد ولاة بنى أمية الجعد بن درهم عام ١٢٠ هـ، أسفل المنبر بعد صلاة عيد الأضحى، "عباد الله قوموا إلى عيدكم وأضحياتكم فإنى مضح بالجعد بن درهم"، المصدر السابق، ص ٤٥.

الأوحد الذى يعتدى على العراق والصومال ويحاصر ليبيا، ويهدد إيران والسودان. لا يعالجان إلا الإرهاب من وجهة نظر الدولة التى يعمل المثقفون والعلماء فيها.

١٠- خاتمة : هل حان وقت الانفجار؟(١).

لقد تطور المؤلف من البحث النظرى الخالص إلى السجال اليومي، ومن هموم العالم إلى هموم المواطن، ومن البحث المستتر إلى الإعلان المباشر منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند إبن عربى" والذى بلغ الذورة فى "مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن". ثم بدأ التحول فى "إشكاليات القراءة وعلوم التأويل"، أقل إحكاماً ونظراً حتى وضح السجال العلنى والصدام مع الخطاب اليومى السائد فى "الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" و"نقد الخطاب الدينى" والذى انتهى بمجموعة من المقالات فى المجلات الثقافية غير المحكمة كنشاط ثقافى عام(٢). صحيح أن العمل العلمى فى الرسائل العلمية يتطلب الاعتكاف من أجل البناء النظرى. كما أن العمل خارج القاهرة، وساحة الوغى، فى اليابان مثلاً، يعطى الفرصة للعمق والتنظير وعدم الاستعجال فى معارك الحياة اليومية. مازال فى العمر متسع لايجاد الوحدة العضوية بين المعتزلة وابن عربى، بين التراث القديم والتراث الغربى، بين حسن حنفى وجابر عصفور وعبد المحسن طه بدر.

إن إعادة بناء علوم اللغة والنقد والبلاغة القديمة أولى بالجهد والعمر من التعرض للخطاب الإعلامى المعاصر فى البحث العلمى الرصين. وإن الحوار مع عبد القاهر الجرجانى وسيبويه وحازم القرطاجنى وابن مضاء خير من الرد على المقالات الصحفية السيارة. المدافع الثقيلة أفتك من طلقات الرصاص. الأولى تدك الحصون على الأفراد، والثانية تغتال الأفراد وتبقى الحصون. وإن كتابة "رأس المال" فى النحو والبلاغة والنقد أبقى من المقالات الصحفية التى كتبها ماركس بنت وقتها. العمل للتاريخ وليس للحاضر، لتغيير المسار وليس لتغيير النظام. وتفكيك البنية ليس فقط بردها إلى التاريخ لأنها قد تكلست فى الشعور واستقلت عن التاريخ أفضل من التعامل مع تطبيقاتها ومظاهرها وتجلياتها فى الحياة اليومية. وانتزاع الجذور أمضى من قطع الثمار.

---

(١) لم نستطع الاطلاع على بحث "الإنسان الكامل" باللغة الإنكليزية الذى كان ضمن أعمال المؤلف بعد أن كنا قد أطلعنا عليه منذ تأليفه فى اليابان. ومن ثم لم نشأ التعرض إليه بالتحليل.

(٢) أربعة فى "أدب ونقد"، وثلاثة فى "إبداع"، واثنتان فى القاهرة ،وواحدة فى "الهلال".

إن علوم التأويل وقراءة الماضى فى الحاضر والحاضر فى الماضى ميدان ملغوم يمكن السير فيه شرط عدم وطء أحد الألغام فتنفجر فى السائر على الاقدام دون روية أو تبصر. إن وضع القنابل الموقوتة قد تكون مهمة جيل وليس تفجيرها. وسيأتى الوقت عندما ينتهى أجلها بالانفجار حتى تحدث فعلها بعد أن تتحول المعارك الجزئية الفردية إلى معركة كلية شاملة. أن تقال الحقائق إلى المنتصف حتى يتعود عليها الناس ثم يكمل جيل قادم النصف الآخر خير من أن تُقال مرة واحدة فتَلْفَظُ مرة واحدة كالكرة التى تقذف فى الحائط فترتد على صاحبها. أن تُقَال الحقائق على نحو متشابه ويترك لجيل قادم إحكامها خير من أن تُقال محكمة فتقابل بمحكم آخر، وتسيل الدماء فى عصر التكفير والتخوين المتبادلين. العمل للهدف البعيد بتضافر الجهود مع الثقة بالنجاح خير من العمل للهدف القريب ببطولات فردية تخطئ وتصيب. إيقاظ الناس إلى النصف حتى تعى الفرق بين النوم واليقظة خير من إيقاظها فجأة فلا تعرف الفرق بين اليقظة والنوم وتصاب بالدوار. يكفى تعويد الناس على السير وهم يختارون الاتجاه، والاشتراك معهم فى الجذع وهم يختارون الفروع والأوراق والثمار. والأخطر هو الأبقى.

إن الحياة اختيار بين بدائل، وفى الغالب بين بديلين: الأول إختيار المسيح، أن يكون صوتاً صارخاً فى البرية، وأن يعلن الحق فى وجه الأحبار، كما أعلن يوحنا المعمدان من قبله الحق فى وجه هيرود فوق تلال فلسطين. والنتيجة الشهادة ثم التحول إلى أسطورة وعبادة. والثانى إختيار محمد، الحكمة والفطنة والكياسة، والنجاح فى تحقيق الغاية، توحيد القبائل وتأسيس الدولة وتجميع الناس. يفرش عباءته حتى تمسك كل قبيلة بطرف ويحمل الحجر الأسود، ويؤاخى بين الأوس والخزرج، بين المهاجرين والأنصار. يقيم الدولة، ويحتضن الجماعة، النجاح فى تحقيق الغاية دون شهادة أو عبادة من أحد. والحرية فى الاختيار.

إن هذه الدراسة أكبر تحية له، إدراكه لنفسه ولدوره، لتصوره للعالم. المستقبل مفتوح أمامه. والأزمات عارضة. كان فى بدر، وأصبح فى أحد، فعليه بالخندق.

(١٤)

علم الحديث

بين نقد القدماء وادعاء المحدثين

قاسم أحمد (١٩٣٣ -)(*)

١- مصر والمشرق الاسلامى

مصر هى المشرق الإسلامى بالنسبة للمغرب، وهى الغرب الإسلامى بالنسبة للشرق الآسيوى. فمصر هى القلب بين جناحين فى المغرب والمشرق، من المحيط الأطلسى إلى المحيط الهادى عبر أفريقيا وآسيا. ذاك موقعها الجغرافى، وقدرها التاريخى، وثقلها الثقافى، ووزنها الحضارى.

والعلاقة بين مصر والمشرق الإسلامى علاقة قديمة منذ أن انتشر الإسلام شرقا نحو فارس وأواسط آسيا حتى الصين براً، والهند والملايو وأندونسيا والفلبين بحرا، ثم أعيد إحياؤها فى العصر الحديث إبان حركة التحرر الوطنى ضد الاستعمار البريطانى فى مصر، والبرتغالى والأسبانى ثم الهولندى فى أندونسيا، والبريطانى فى الملايو والهند، وانتشرت الأفكار الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا من مصر إلى جنوب شرق آسيا، وما زال هو السائد حتى الآن.

(*) قاسم أحمد: العودة إلى القرآن (إعادة تقييم الحديث) ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، مدبولى الصغير ١٩٩٧ ص٥-٢١ (ولد قاسم أحمد فى ألورسيتار فى شمال ولاية كيدا فى ماليزا. درس التاريخ والفلسفة واللغة الماليزية وآدابها. وقام بتدريسهما فى مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية فى لندن فى ١٩٦٢ - ١٩٦٦. وعاد إلى ماليزيا مدرسا فى الثانوية. واستقال من التدريس عام ١٩٦٩ وأصبح كاتبا حرا ومترجما حتى اليوم. كان نشطا يساريا فى العمل السياسى منذ الشباب حتى أصبح سكرتير عام حزب الشعب الاشتراكى فى ١٩٦٨ - ١٩٨٤. وهو أيضا شاعر له عدة قصائد. وحقق الملحمة الشعرية الماليزية حكايات هانج توا. وله عدة كتب عن الاسلام والسياسة فى الملايو. وله سيرة ذاتية عن سنواته الست فى السجن.

ولكن كتابه الذى اثار ضجة كبيرة أصبحت معروفة باسم معركة الحديث هو هذا الكتاب "العودة إلى القرآن، إعادة تقييم الحديث" الذى نشر باللغة المالاوية فى ١٩٨٦ ثم بالانجليزية ثم بالعربية هذا العام ١٩٩٧. وقد تمت مصادرة الكتاب إثر الزوبعة التى أثارتها الدوائر الإسلامية المحافظة فى الملايو. وقد حصل على الدكتوراة الفخرية من جامعة الملايو الوطنية فى ١٩٨٥. كما حصل على جائزة الشعر من الرابطة الوطنية لكتاب الملايو فى ١٩٨٧. ويعيش فى مدينة بينانج. وشارك هذا العام فى المؤتمر الدولى "صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟" الذى أقامته منظمة التضامن الأسيوى الأفريقى بالقاهرة فى العام ١٩٩٧.

وقد برز جيل جديد من المفكرين يحاول بداية جذرية الإصلاح فى الملايو، جيل شندرا مظفر وقاسم أحمد وسيد حسين على، يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة فقد أسس الأولان جماعة "أليران لنشر الإسلام التقدمى" ورأسا الجماعة على التوالى. ثم أسس شندرا مظفر جماعة حقوق الإنسان، أنشط جماعة سياسية ثقافية فى الملايو. وأسس قاسم أحمد الحزب الاشتراكي الماليزي. ثم ترك رئاسته إلى سيد حسين على أستاذ الاجتماع بالجامعة الوطنية. وقد أودع كلاهما السجن، ست سنوات لقاسم أحمد وأقل منها لشندرا مظفر.

ولكل منهما طريقه، أخذ شندرا مظفر طريق العمل الثقافى السياسى العريض وعلى مستوى حقوق الإنسان. لا يدخل على المسائل النظرية الخالصة، دينية أوسياسية أو ثقافية. فضررها أكثر من نفعها. أما قاسم أحمد فآثر التراجع عن العمل السياسى المباشر، والبداية بالإصلاح الدينى. فلا يتغير شئ فى الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولا، وكما هو الحال لدى رواد الإصلاح فى القرن الماضى وهذا القرن.

عرفت قاسم أحمد عن طريق القراءة قبل أن أقابله شخصياً. ونظراً لاشتغاله بالصحافة فقد كتب مراجعة لكتابى باللغة الانجليزية "الحوار الدينى والثورة" فى أواخر السبعينيات. وأرسله لى مبديا إعجابه بالمضمون العلمى للفكر الإصلاحى، ومقدراً غايته فى عودة الفاعلية والنشاط إليه. ثم قابلته أول مرة أثناء عودتى من اليابان وتوقفى فى الملايو عام ١٩٨٧ لرؤية طلابى هناك د. اسماعيل حميد، د. فيصل عثمان الأستاذين بالجامعة الوطنية الماليزية. وزرته فى بينانج، وقضيت معه يومين فى جمعية "أليران". وتعرفت على جماعة الإسلام التقدمى بالملايو وهو المناظر لليسار الإسلامى فى مصر، والإسلام التقدمى فى تونس. ثم استمرت اللقاءات بيننا عدة مرات فى الملايو فى كوالالمبور أو فى بينانج. وعاصرت أزمته بعد نشر كتابه عن "الحديث" ودخلت فى معاركه فى الملايو المعروفة بمعركة الحديث، ناصحا كلا الفريقين بتفهم الفريق الآخر دون تكفير أو إستبعاد من أجل إيجاد الحد الأدنى من العلم والوطنية. وقد دخل رئيس الوزراء محمد محاضر أيضا فى النقاش رافضاً أى استبعاد للرأى أو قهر لحرية الفكر. فهو من انصار الإسلام المستنير أو الإسلام الاجتماعى الوطنى مع أنور إبراهيم رئيس اتحاد طلاب ماليزيا سابقاً ووزير المالية ونائب رئيس الوزراء حاليا. وقد دافعت عن قاسم أحمد أمام التيارات المحافظة، وحاولت بيان الموقف التقليدى بل المحافظة لقاسم أحمد. ورجوت رئيس الوزراء أن يترك الأمر للنقاش بين العلماء دون تدخل السلطة السياسية فى المسائل العلمية مما جعله يرفض تطبيق قانون الأمن الداخلى ISA كما طالبت بذلك الدوائر المحافظة. ومازلت فى نقاش مستمر مع قاسم أحمد لجعله أكثر أصالة، وحماية تجديده من الحصار .والإستبعاد. وما أسرع تكفير المجتهدين فى الملايو وفى مصر بدعوى الحسبة.

وهذه الترجمة التى نقدمها اليوم إلى قراء العربية إنما تهدف إلى مد الجسور بين الإ سلام فى الوطن العربى والإسلام فى آسيا . إذ لا يكفى الحديث عن النمور الآسيوية وإلى أى مدى يمكن لحاق مصر بها دون أن تمتد المقارنات إلى الثقافة. وقد نكون نمورا فى الاقتصاد وأقل من ذلك فى الثقافة. وقد نكون نحن نمورا فى الثقافة وأقل من ذلك فى الاقتصاد. وإذا كنا فى مصر متعثرين فى تجارب التنمية ولم نصل بعد إلى مستوى النمور الآسيوية إلا أننا فى الثقافة أكثر رسوخاً واطمئنانا على مستوى الإبداع الذاتى وليس فقط تمسكا بالتراث واعتزازا بالهوية. وقد يكون المثل الأعلى فى اجتماع اقتصاد ماليزيا مع ثقافة مصر(١).

وهذا الكتاب لمؤلفه قاسم أحمد "الحديث، إعادة تقييم" هو تحقيق لمبدأ كانط "الجرأة على المعرفة" ضد سلطة الكنيسة مع أنه فى الإ سلام لا توجد كنيسة. ومع ذلك فالمعرفة الشائعة، والأفكار المستقرة والمعتقدات الشعبية تقوم بدور الكنيسة الأيديولوجى والسلطوى التى تمنع من حرية الفكر وتخيف المفكرين الأحرار وتحد من حرية البحث العلمى.

وإن نشر هذا الكتاب فى ترجمته الإنجليزية أو العربية أو فى أصله الماليزى لا يمثل أى .خطورة سواء بالنسبة للمؤلف أو للمترجم أو القارئ. فقد تناول باحثون وعلماء عديدون فى القرون الأربعة الأخيرة فى الغرب موضوع الصحة التاريخية للكتب المقدسة، سواء العهد القديم أو العهد الجديد، معبرين عن شكوكهم حولها. فتعود القراء على أمثال هذه الدراسات النقدية التاريخية للمصادر فى العصور الحديثة . وقد كان النقد أحد أسباب انشقاق البروتستانتية فى القرن الخامس عشر ووضع مبدأ" الكتاب وحده" دون أقوال الآباء. ومنذ ذلك الوقت شاعت أفكار الصحة التاريخية، نقد الروايات، التراث الشفاهى، الوحى والإلهام ، سواء فى الدراسات الدينية أو الدراسات الأدبية.

٢- أولوية القرآن على الحديث

والدعوة الرئيسية فى هذا الكتاب الحديث قد تم جمعه دون إذن من الرسول أومن الخلفاء الأربعة خوفا من خلط الحديث بالقرآن، المصدر الأول للإسلام. ونظراً للصراع السياسى بين القوى السياسية المختلفة، حاولت كل قوة سياسية إيجاد سند شرعى لمطالبها عن طريق رواية عدة أحاديث عن الرسول. فظهرت مجموعة من المسلمين الأتقياء مثل البخارى ومسلم من أجل جمع هذه الأحاديث بعد التحقق من صحتها التاريخية. ولم يكونوا هم أنفسهم دون تحيز سابق، من أجل تدعيم معارضتها السياسية. وشيئا فشيئا بدأ الناس فى نسيان القرآن ذاته، أول مصدر

---

(١) هذه المقدمة للترجمة العربية تحتوى على مضمون المقدمة للترجمة الانجليزية وأن اختلفت الصياغة مع بعض الزيادات عن دور مصر كجسر بين الشرق والغرب.

للإسلام، وتذكر الحديث وحده، المصدر الثانى. ونظرا لتعارض كثير من الأحاديث المروية مع القرآن، بل تعارضها فيما بينها، ظهرت ضرورة نقد الحديث كشرط لأى تغير إجتماعى سياسى.

فالقضية المحورية التي يبدأ منها قاسم أحمد هى قضية الحديث . وقد تم تدوينه وجمعه كما يقول بلا سند شرعي. وقد تم ذلك بناء على أهداف سياسية، وفى أتون الصراع السياسى فأخذ ما يتفق مع أهل السنة، الفرقة الناجية التى فى السلطة، واستبعدت أحاديث الفرق الهالكة وهى فرق المعارضة. بل ومنعت أحاديث تؤيد الفرقة الأولى، وتجرح الفرق الثانية. ثم بدأت الفرق الهالكة فى وضع أحاديث فى أتون المعارك السياسية. ومن ثم وجب إسقاطه كمصدر للتشريع والعودة إلى القرآ، والقرآن وحده . وأصبحت المعركة فى الملايو تعرف بمعركة الحديث.

هاجمه علماء الملايو، وأرادوا تطبيق قانون حماية الأمن الداخلى عليه وهو ما يعادل قانون الردة عندنا، ولكن النظام السياسى المستنير وعلى رأسه د .محمد محاضر رفض الإذعان للعلماء التقليديين ومطالبا إياهم بالرد عليه. فهو إجتهاد مثل غيره من الاجتهادات ، يتفق عليه أو يختلف معه. ويختلف معه رئيس الوزراء، وهما أصدقاء، منذ بداية حركة الاستقلال، ولكنه لا يمنع حرية الفكر، ولايضطهد رأيا حتى ولو كان خاطئا .

وعنوان الكتاب "الحديث – إعادة تقييم ". كتب الأصل الماليزى، وقام بالترجمة الإنجليزية سيد أكبر على، ومن الإنجليزية إلى العربية د. أحمد عبد الحليم عطية بعد أن كلفته بالأمر بناء على رغبة قاسم أحمد فى إعداد طبعة عربية مثل الطبعة الإنجليزية للأصل الماليزى.

ويتكون من خمسة فصول بإضافة إلى مقدمتين للمؤلف، الأولى للطبعة الماليزية والثانية للترجمة الإنجليزية التقليدية، وملاحظة المترجم. الفصل الأول: لماذا نثير هذه المشكلة ؟ والثانى رفض النظرية التقليدية، والثالث : مصدر الحديث، والرابع : نقد الحديث، والخامس: خاتمة، العودة إلى التعاليم الأصلية للنبى محمد ، القرآن. ويعقب الفصول الخمسة ملحق" منهجية علمية لفهم القرآن" وخاتمة، وقائمة بالمراجع .

و يستخدم المؤلف الأسلوب الشخصى بضمير المتكلم المفرد ويبتعد عن الصورية والعرض الموضوعى الجاف. كما يكشف الأسلوب أحيانا عن بعض الحماس والخطاب الإنشائى حول الإسلام الأول وهزيمته للفرس والروم. فنقد الحديث دفاع عن القرآن، وترك الظن من أجل اليقين، وإطلاق العقل الإسلامى من عقاله والدخول فى رحابة الاجتهاد. لم التقيد بالتاريخ دون الانطلاق خارج التاريخ؟

الحديث داخل الزمان والمكان، والقرآن خارج الزمان والمكان . وكثير من هذه الروايات غير الصحيحة للحديث أصبحت مصدرا للتشريع إلزاما وجبرا فى حين أن القرآن أكثر تسامحا ورحمة . وكان الشافعى هو المسئول عن هذا التشدد عن طريق تقنين الحديث وبالتالي تضيق دائرة الاجتهاد، وجعل الحديث المصدر الثانى للتشريع، بل وأكثر أهمية من القرآن . كما جعل الإجماع أكثر أهمية من القرآن . وكان رائدا لهذه الحركة التى تسمى" أهل الحديث " فى مقابل" أهل الرأى"(١).

والحقيقة أن معركة الحديث ليست جديدة. فهى معروفة فى الاستشراق الغربى منذ القرن الماضى وتطرق إليها الفكر الإسلامى الحديث خاصة فى هذا القرن . ونظرا لإنكار المستشرقين الغربيين الوحى الإسلامى، ليس فقط الحديث النبوى بل أيضا القرآن، ونظرا لتعودهم على النقد التاريخى للكتب المقدسة فقد طبقوا نفس القاعدة على الحديث النبوى . وقد تعود الجمهور الغربى على هذا النقد نظرا لأن الوحى والإلهام فى نظرهم هما نفس الشئ . فالمسيح فى اعتقادهم هو الله، والرسول هو النبى . والوحى هو شخص المسيح وليس كلامه . والنبى هو كاتب الوحي ألهمته إياه الروح القدس نفثا فى الروع. وهو الذى يختار الألفاظ من عنده وطبقاً لثقافته وبيئته . ومهما تغيرت هذه الألفاظ بتغير البيئات الثقافية يظل الوحى أى الإلهام ثابتا دون تغيير. وقد تطورت الروايات فى التاريخ كشهادات شخصية . وكما تطور التاريخ، تعمقت الشهادات. ليس الراوى، فى نظرهم، مجرد جهاز تسجيل، مجرد رسول يحمل رسالة بل هو شاهد عيان حى، يحيا وينفعل ,ويفهم ويتصور، ويدرك ويعبر. له أهدافه وغاياته، وله بيئته التى يدعوها إلى بشارته الجديدة. فالصحة التاريخية بمعنى تطابق رواية الراوى مع أقوال الرسول تصور آلى للشهادة، تغفل دور الراوى فى الفهم والإدراك وتقصر دوره على التبليغ. فى حين أن الراوى شاهد عيان يفهم ويتصور ويبدع شهادة قد تكون أكثر إقناعا وكشفا من مجرد قول الرسول، وأكثر بلاغة وقدرة على التأثير من مجرد الابلاغ . تكشف الرواية إذن عن بواعث الراوى ومقاصده وغاياته، وتعبر عن مستوى ثقافته، وتبين ولاءه لجماعته ومنافسته لغيرها من الجماعات التى تكون جماعة التلاميذ الأولى قبل مجمع نيقية الأول. السؤال الآن : هل هذا التصور للرواية نضج أم انحراف، إبداع أم تزييف. أصالة أم تغريب؟ يختار التراث اليهودى المسيحى الإجابة الأولى بينما يختار التراث الإسلامى البديل الثانى. وكما أن مسار الحديث مشابه لمسار الكتب المقدسة فإنه خضع لنفس قانون الانحراف عن النواة التاريخية الأولى .

---

(١) وهذا أيضاً موقف أ.د. نصر حامد أبو زيد فى كتابه "الشافعى، وتأسيس الأيدلويوجية الوسطية"، سينا، القاهرة ١٩٩٢.

وقد اتُّهم بعض المفكرين العرب والمصلحين الدينيين مثل سيد قطب بالإقلال من قيمة الحديث لصالح القرآن، بصرف النظر عن الدوافع إلى ذلك، سواء كانت مشابهة لدوافع المستشرقين أم مختلفة عنها . لم ينكر المفكرون المحدثون الوحى ولكنهم أرادوا تحرر المسلمين من إسار النص والدعوة إلى الاجتهاد طبقا لروح الإسلام والمقصد العامة للشريعة . وقد تساعد المبادئ العامة للقرآن على ذلك أكثر من تفصيلات الحديث . ففى الأصل قوة على التحرر أكثر مما فى الفرع. وتأتى كثير من القوانين الضارة والمعتقدات الخرافية من الأحاديث الموضوعة. الحديث يفرق والقرآن يجمع .

٣- نقد الحديث عند القدماء

وقد كان القدماء على وعى بمشكلة الصحة التاريخية للروايات. فقد تم حفظ القرآن كتابة منذ وقت الإعلان عنه . جُمع وقورنت نسخه وتوحدت لهجاته على لهجة قريش فى عصر عثمان، الخليفة الرابع. لم يمر القرآن بفترة من النقل الشفاهى كما هو الحال فى الحديث . وقد وضع القدماء علما بأكمله، علم مصطلح الحديث لوضع قواعد من أجل التحقق من صحة الحديث فى التاريخ.

أولا :تحليل ألفاظ الرواية وتصنيفها فى خمسة أنواع، من أكثرها يقينا إلى أقلها يقينا، من أجل ضمان الرواية المباشرة وهى : سمعت، قال، أمر، أمرنا، كانوا يفعلون.

ثانيا : الحديث المتواتر للصحيح يعتمد على شروط أربعة : الأول النقل عن العدد الكافى من الرواة، وهو العدد الذى يمحى عنده كل شك، أقل الجمع فيه ثلاثة، والثانى إستقلال الرواة عن بعضهم البعض مما يمنع أى تواطؤ على الكذب، والثالث تجانس إنتشار الرواية فى الزمان وعبر أجيال الرواة حتى لا يجُهل، والرابع الاتفاق مع شهادة الحواس والعقل ومجرى العادات من أجل استبعاد كل الجوانب الخرافية فى الرواية.

ثالثا: الحديث الآحاد الظنى وهو المتواتر الذى يخل بأحد شروطه الأربعة، ظنى فى النظر يقينى فى العمل، فى حين أن المتواتر يقينى فى النظر والعمل على السواء . ويمكن ضمان الصحة التاريخية لخبر الآحاد عن طريق تحليل شعور الراوى من أجل التحقق من عدالته وشروطها مثل: الإسلام والبلوغ وسلامة الحواس والذاكرة والكلام. وقد وضع القدماء علما مساعدا هو علم الجرح والتعديل أو علم ميزان الرجال من أجل دراسة أشخاص الرواة وانتماءاتهم الفكرية والمذهبية.

رابعا: قد تكون الرواية أيضاً مَدونة ، منقولة من يد إلى يد، وليست فقط من فم إلى أذن. يمكن للشيخ الاجازة بالرواية للمريد من هذا الكتاب المدون، وهو طريق المناولة. ويمكن للمريد أن يقرأ ثم يجيز الشيخ قراءته وهو طريق الإجازة. هذه الطرق للنقل المدون تستبعد كل إحتمالات التزييف والتغيير والتبديل.

خامسا: ليست الرواية فقط السند بل تضم أيضا المتن . وهناك عدة مستويات للمتن، تتراوح بين النقل الحرفى والنقل المعنوى. وأكثرها يقينا النقل الحرفى ونقل الرواية بنفس ألفظها. وأقلها يقينا نقل الرواية بمعناها لا بألفظها بل بألفظ أخرى شبيهة تخاطر بالزيادة أو النقصان أو بلإيحاء بظلال جديدة من المعانى . النقل المعنوى ظنى.

وباختصار، يهدف علم مصطلح الحديث إلى التحقق من الصحة التاريخية للروايات. ويقوم العلم كله على تصنيف الأخبار إلى ثلاثة أنواع : الصحيح، والكاذب، والمتوقف فيه.

كما درس العلماء القرآن ووضعوا نظرية النسخ، تطور النص فى التاريخ، سواء كان من القرآن أو من الحديث . فالسابق منسوخ، واللاحق ناسخ. ويمكن نسخ القرآن بالقرآن ، والحديث بالحديث. ولا يمكن نسخ القرآن بالحديث أو الحديث بالقرآن. وفى هذه الحالة يسمى تخصيصا أو إستثناء أو تقييدا .

كما وضع القدماء علوما مساعدة من أجل الحفاظ على إتساق النسق القانونى، وذلك مثل علم التعارض والترجيح فى حالة وجود تعارض ظاهر بين نصوص القرآن أو روايات الحديث أو بين نص قرآنى وحديث أو بين خبر الآحاد والقياس. ولا يقع تعارض بين نص و إجماع لما كان الإجماع يقوم على نص. كما أنه غير ملزم للأجيال القادمة.

فإذا كان هذا هو الإطار المرجعى القديم لمشكلة صحة الحديث . وكان هذا هو إجتهاد القدماء فى وضع منطق دقيق للرواية فى التاريخ من أجل ضمان صحتها، سابقين فى ذلك علم النقد التاريخي للكتب المقدسة فى الغرب، و كما إعترف بذلك ريتشارد سيمون واسبينوزا ورينان ، أنهم تعلموا نقد النصوص من علم الحديث عند المسلمين، فلماذا تركه المؤلف وأخذ الإطار المرجعى الغربى بدلا منه؟

لايعنى ذلك أن القدماء قد أبدعوا كل شئ، بل يمكن تطوير مناهجهم النقدية من الداخل والبناء عليها بدلا من تجاهلها وإسقاطها والاعتماد على مناهج نقدية لاحقة وافدة من الغرب؟

٤- إدعاء المحدثين

يعتمد المؤلف على الغرب كإطار مرجعي له قد يوحي بأن الإشكال غربي وليس إسلاميا، النقد التاريخي للكتب المقدسة، الذى شاع فى الغرب الحديث للعهدين القديم والجديد. وكان من الطبيعي أن ينشأ ذلك فى سبعمائة عام من موت موسى، وأثناء الأسر البابلي، وفى حالة الإنجيل بعد ما لا يقل عن ثلاثين عاما فى حالة إنجيل مرقص أقدم الأناجيل أو ما يقارب قرنا من الزمان فى حالة إنجيل يوحنا. يشير المؤلف إلى نقد الكتب المقدسة، ويسمى القرآن الكتاب المقدس، ويستشهد بمراجع غربية أكثر مما يستشهد بأمهات كتب مصطلح الحديث، ربما لأنه لا يعرف العربية، والمصطلح الإسلامي، وربما بدافع التسويق فى الغرب، وكأن الكتاب كتب للقراء الغربيين وليس لعلماء المسلمين . كما يتضح الإطار الغربي ربما فى أثر دراسات المستشرقين فى نفس الموضوع والانتهاء إلى نفس الموقف، التشكك فى صحة الحديث كله كجزء من أدبيات الغرب الحديث وتطبيق مناهج النقد التاريخي العربي الحديث على الحديث النبوى فى الشعر الجاهلي خاصة فى القرن التاسع عشر أثناء ازدهار المنهج التاريخي وسيادة النزعة التاريخية، تشككا فى أصول الثقافة العربية والدين الإسلامي. لذلك يظهر التاريخ الميلادى سواء بمفرده أو مع الهجرى بمفرده (١) .

كما يحيل المؤلف إلى التراث اليهودى والمسيحى خاصة من التراث الغربي وإلى بعض الأدباء وعلماء الاجتماع ويشير إلى التراث اليهودى الشفاهي والمكتوب فى القرن الخامس قبل الميلاد، وإلى العالم اليهودى يهودا جلودين، وأن الله أرسل عيسى لبني إسرائيل ثم انحرف العلماء عن دعوته كما انحرف العلماء عندنا. فقد إعتبر المسيحيون عيسى ابن الله، وسيطرت الكنيسة على أوربا . وتحداها كانط بشعاره "الجرأة من أجل المعرفة" ما سمح لأوربا الحديثة بأن تكون لها الريادة فى مختلف مجالات المعرفة والتقنية. ويحيل إلى نشأة العلمانية الحديثة فىأوربا ونهايتها بالفشل . وقد أدرك الأوربيون حرية الفكر بعد نجاح الغرب ، فتقدموا بسبب حرية الفكر . وهم الآن نموذج للمسلمين وكأن على المسلمين ترك تقليد القدماء لتقليد المحدثين . وقد آثر الغرب التشكك فى صحة الكتب المقدسة وإعادة

---

(١) التاريخ الميلادى مثل: تفكك الامبراطورية الإسلامية فى ١٢٥٨ م ، توقف الإبداع فى القرن الرابع عشر بعكس قوته خلال ثلاثة قرون من التاسع حتى الحادى عشر، آخر فيلسوف عربي عظيم هو ابن خلدون الذى توفى عام ١٤٠٦ م، الدولة الناشئة فى السابع الميلادى ، والإمام الشافعي توفى فى ٨٢٠ ، ووقوع المسلمين فى التقليد منذ القرن الثانى عشر حتى القرن التاسع عشر. مع بعض الأخطاء مثل : توفى ابن رشد عام ١٧٦٢ م . والتاريخ الجامع بين الهجرى والميلادى مثل الشافعي ٢٠٤ هـ والتاريخ الهجرى مثل: البخارى ٢٥٦ هـ، الترمذى ٢٧٩ هـ، إبن ماجه ٢٧٣ هـ ، النسائي ٣٠٣ هـ ، مسلم ٢٦١ هـ ، أبو داود ٢٧٥ هـ، الكليني ٣٢٨/٣٢٩ هـ، ابن بابويه ٣٨١ هـ، الطوسى ٤١١ هـ،المرتضى ٤٣٦ هـ .

تدوين النصوص ، وكما فعل طه حسين فى الشعر الجاهلي. ويحيل إلى الصراع بين الدين والعلم فى القرن التاسع عشر فى الغرب . ويستشهد بالدكتور موريس بوكاى وهو طبيب فرنسى مشهور، وعضو الأكاديمية الفرنسية للعلوم بعد أن قام بدراسة متعمقه للقرآن. كذلك إكتشف المؤلف تعارض بعض الأحاديث مع حقائق العلم مع أن المقصود من هذه الأحاديث – لو صحت – الصورة الفنية وليس الحقيقة العلمية. كما يحيل المؤلف إلى بعض الأدباء مثل دستويفسكى، وألبيركامو، وجان بول سارتر، وييتس، وإليوت لتحليل أزمة العصر،وكأن الكتاب موجه لمخاطبة القارئ الأوروبى . كما يحيل أيضا إلى بعض علماء الاجتماع مثل سوروكين وإلى كتابه المقتدر" أزمة عصرنا".

قد يكون الهدف من الكتاب القارئ الغربى للتعرف على الإسلاميين المحدثين من أجل نيل الشهرة فى الغرب الذى يسيطر على مراكز الإعلام والثقافة والنشر. وقد يكون السبب إنتشار الثقافة الغربية فى الملايو واعتبارها مقياسا للتحديث، وعلى قدرها يقاس الموروث كله بما فى ذلك العلوم النقلية. هذا الإطار الغربى لعلم الحديث يجعل المجدد عرضة للاتهام بالتغريب ومن ثم يمكن إستئصاله من ثقافته وحضارته الموروثة. وإن معرفة أكثر بعلوم الحديث القديمة وباللغة العربية تساعد على حسن عرض قضيته إعتمادا على الآليات القديمة وتطويرا لها. يستحيل التجديد دون الحفر فى القديم. يأتى التجديد من الداخل وليس من الخارج.

لذلك تتحدث المقدمة عن أزمة عصرنا وتكون سهما طائشا فى الهواء. أى عصر؟ عصر الغرب أم عصر الملايو؟ نهاية القرن العشرين أم بداية القرن الخامس عشر؟ إن الثقافات والحضارات لا تعيش فى نفس العصر كوعى تاريخى حتى ولو تعاصرت، فالزمان الداخلى هو الزمان التاريخى، فى حين أن الزمان الخارجى مجرد مكان.

٥- الأحكام المطلقة

فإذا ما أصبح علم الحديث هو الإطار المرجعى للدراسة فانها تضمنت الأحكام المطلقة الآتية:

١- لا يوجد موقف كلى، قبول الحديث أو إنكاره. بل هناك أحاديث محددة، مختلف فى درجة صحتها التاريخية، يدرس كل منها على حدة طبقا للقسمة الثلاثية للخبر: الصحيح، الكاذب، ما يتوقف فيه.

٢- لا يوجد موقف كلى لقبول الحديث أو رفضه بل توجد حالات جزئية، فى أى موضوع بقبل الحديث أو يرفض. فمثلا حديث "لا وصية لوارث" يكمل آية الميراث. وحديث "فى سائمة الغنم الزكاة" تكميل لتشريعات الزكاة فى القرآن.

وهناك أحاديث أخرى موضوعة فى قضية المرأة ـ مثلا ـ تتعارض مع أحاديث صحيحة أخرى أو مع آيات القرآن فى نفس الموضوع.

٣- ليست الأحاديث على درجتين فقط، صحيحة أو موضوعة بل هى على درجات من حيث السند ومن حيث المتن. فمن حيث السند هناك المتواتر والآحاد، ومن حيث المتن وهناك الحديث الصحيح لفظا ومعنى. وهناك الحديث المنقول بالمعنى دون اللفظ. وهناك حديث موضوع بالمعنى دون اللفظ وحقيقى فى معناه من حديث آخر صحيح.

٤- والخطأ الأكبر فى الاستدلال هو الانتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل. فنظرا لوجود حديث ضعيف أو موضوع، إذن يجب رفض الحديث كله كمصدر من مصادر التشريع. فى حين أن المنطق يقتضى الانتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الجزء وهو التمثيل. فنظرا لوجود حديث ضعيف أوموضوع، إذن يجب استبعاد هذا الحديث كمصدر للتشريع وهو أيضا خطأ يقوم على الأنتقاء، الانتقاء لحديث موضوع ثم الحكم على مجمل الحديث بأنه كذلك.

٥- والحديث الصحيح لا يمكن رفضه. والحديث الأقل صحة يمكن تأويله بحيث يتفق مع الحديث الصحيح ذى الأصل القرآنى. وهناك عدة وسائل للجمع بين حديثين أو آيتين أو آية وحديث يبدوان متعارضين مثل النسخ والتخصص والاستثناء والتقييد. ليس الرفض موقفا مبدئيا إنفعاليا وإلا كان موقفا مجانيا، الغاية منه الشهرة والإثارة والدعاية واحتلال منصب المفكر الحر الشاغر فى كثير من المجتمعات الإسلامية التقليدية فى أفريقيا وآسيا.

٦- وهناك فرق بين نقد الحديث ورفض الحديث. فقد نقد القدماء والمحدثون الحديث من أجل تخليصه من الأحاديث الموضوعة. ولم يرفضه أحد من علماء الحديث سنة أو شيعة باعتباره المصدر الثانى من مصادر التشريع.

٧- يمكن نقد الحديث من داخل علم الحديث ذاتة طبقا لقواعد علم مصطلح الحديث كما وضعها القدماء والتى كانت أحد مصادر نشأة علم النقد التاريخى للكتب المقدسة فى العصر الحديث فى الغرب، كما اعترف بذلك رينان مطبقا قواعد علم مصطلح الحديث للتحقق من صحة روايات العهدين القديم والجديد فى مجلداته بعنوان "مصادر المسيحية"، "تاريخ شعب بنى إسرائيل". وشروط التواتر الأربعة كافية لضمان تطابق الرواية مع العقل والحواس وهو ماسماه المؤلف المنطق وتاريخ العلم. كان يمكن للمؤلف تطوير القواعد القديمة وجعلها أكثر إحكاما، أفضل من رفض الحديث جملة وتفصيلا. ولم يكن علماء النقد المحدثون أكثر دقة من علماء الحديث القدماء. وما قدمه المؤلف من قواعد جديدة لنقد الحديث أقل بكثير مما وضعه القدماء والذى كان بداية النقد الغربى الحديث.

٦- الأحكام العامة

وعلاوة على ذلك، يتضمن الكتاب أحكاماً عامة عديدة تناقض الحقائق التاريخية التى بسببها يقدم المؤلف نقده الجديد للحديث. وتحتاج هذه الأحكام إلى مزيد من الدقة والتفصيل على النحو الآتى:

١- إن المسلمين يتبعون الحديث ويهجرون القرآن. والحقيقة أنه لا يوجد مسلم واحد يمكن إتهامه هذا الاتهام، إهمال القرآن، المصدر الأول للتشريع لحساب الحديث، المصدر الثانى، وإلا اختلطت أولويات المصادر.

٢- يوجد تعارض بين القرآن والحديث، وكل من يقلل من شأن الحديث يكون كافرا! وهذا حكم عام درسه القدماء فى موضوع التعارض والتراجيح بين الأدلة النقلية. ولا يكفر منكر للحديث لأن الحكم بالكفر والإيمان على البشر من حق الله وحده وليس من حق البشر.

٣- الحديث مجرد تعاليم مزيفة نسبت إلى النبى. وهو حكم غير صحيح لأنه لا يقوم على التمييز بين الحديث الصحيح المتواتر والحديث الظنى الآحاد، والأحاديث الموضوعة.

٤- لم تفرض الصلاة ليلة والمعراج. وهو حكم غير صحيح مناقض لما علم بالضرورة وهو فرض الصلاة هذه الليلة. كما أن الموضوع كله لا صلة له بالحديث، صحيحا ما أن موضوعا أو بضرورة نقد الحديث.

٥- قانون الميراث الذى يعطى الذكر مثل حظ الأنثيين فى رأى المؤلف منصوص عليه فى الحديث مع أنه مذكور فى القرآن. ولا ينال هذا القانون من حقوق المرأة لأن المرأة قبل الإسلام لم يكن لها حق على الإطلاق فى الملكية أوفى الميراث.

ولقد حاولت الشريعة الإسلامية تغيير الأمر الواقع تدريجيا. بالإضافة إلى أن وحدة التحليل هى الأسرة. وكل أسرة لديها إرث مساو للأخرى، نصيب ونصف. فكل أسرة بها ذكر وأنثى.

٦- طاعة الزوجة لزوجها فى الصوم خارج رمضان ليس فيها إقلال من شأن المرأة أو من حريتها، بل من أجل حل قضية الولاء المزدوج عند المرأة بين فعل المندوب (الصوم خارج رمضان) وفعل الواجب أو الفرض وهو الزوجة لزوجها.

٧- إن أخطاء الشافعى - حتى لو ثبتت - لا تبرر الشك فى صحة الحديث كما يقول المؤلف بل يطلب تصحيحها من العلماء بعده. أراد الشافعى تقنين النظام الشرعى وليس إزاحة القرآن جانبا أو إيقاف الاجتهاد.

٧- السلب والايجاب

وفى النهاية، يمكن إبداء سبع ملاحظات عامة على الكتاب ورسالة المؤلف:

١- إن إعطاء الأولوية للقرآن على الحديث هو مزايدة على القرآن. وهو موقف لا جديد فيه لأنه هو الموقف الذى أجمعت عليه الأمة فى حالة التعارض بين الاثنين. ولماذا يكون التمسك بالقرآن على حساب الحديث؟ إن شعار "العودة إلى القرآن" شعار سلفى رفعه كل المصلحين محافظين وتقدميين. إنما القضية العودة إلى القرآن لصالح من؟ إن القرآن نفسه يمكن نقده ووضعه فى إطاره التاريخى، كيف تم تدوينه وجمعه وتفسيره. فلا شئ يستعصى على النقد. وبسبب المزايدة على القرآن ظهر الملحق فى آخر الكتاب "منهجيه علمية لفهم القرآن' خارج الموضوع وهو نقد الحديث ويتعلق بعلم آخر هو علم التفسير وليس علم الحديث. وأن إهمال القرآن والتمسك بالحديث كسبب لانهيار المسلمين، خطابة شائعة. فلا يمكن تفسير الانهيار بسبب واحد دون الأخذ فى الاعتبار الأسباب الاجتماعية والسياسية والتاريخية. ولا تقوم النهضة بعامل واحد بسيط وساذج، مجرد شعار "العودة إلى القرآن" وترك الحديث، بل تغيير الأسباب الاجتماعية والسياسية فى العالم الإسلامى. إن شعار "العودة إلى القرآن" سلاح ذو حدين، يرفعة التقليديون والتجديديون على حد سواء ، دفاعا عن الوضع القائم أو تغييراً للوضع القائم، من أجل الثبات الاجتماعى أو من أجل الحراك الاجتماعى. وإن الأوامر الدينية والخلقية تعبر عما ينبغى أن يكون ولاتصف ما هو كائن. كما أن الأحكام العامة مثل توقف الابداع كلية بعد ابن خلدون لا يتفق مع حقائق التاريخ وإبداع المسلمين بعد ابن خلدون فى علم الفلك وفى العلوم الرياضية وفى الفلسفة منذ القرن التاسع الهجرى حتى القرن الثانى عشر.

٢- والموضوع مثير، نقد الحديث، وإعادة تقسيمه، والعودة إلى القرآن، ولكنه ليس موضوعا جديدا. ففى هذا العصر، عصر الصحوة الإسلامية، يأتى الشك فى صحة الحديث على الصفحات الأولى، ويكون مناسبة جيدة لكل مجدد يريد نيل الشهرة خاصة فى المجتمعات الإسلامية التقليدية فى أفريقيا وآسيا فى العالم الإسلامى غير الناطق بالعربية. وإن إثارة مثل هذه القضية وإقامة مثل هذه الدعوى يكون عملا فقهيا خالصا لا ينتج عنه أى أثر عملى أو يحقق مصلحة عامة وتكون

دعوة مجانية لا أثر لها فى الواقع السياسى والاجتماعى وفى حياة الناس. ضررها أكثر من نفعها . وتؤدى إلى قسمة المجتمع فريقين: فريق مع، وفريق ضد. وتحدث فتنة كبرى فى وقت يكون المجتمع فيه أحوج إلى الوحدة الوطنية. كما تثير الإسلام التقليدى وتضطره إلى الدفاع عن نفسه ضد المفكرين المحدثين. ولما كان الإسلام التقليدى هو إسلام الأغلبية، والإسلام التجديدى هو إسلام الأقلية فإن قضية التجديد تكون هو الخاسرة. وبدلا من أنْ يؤدى إلى تقدم المجتمع يؤدى إلى رد فعل عكسى والتمسك بالمحافظة على القديم . ويتم استبعاد المجدد، وتكفيره، وربما تصفيته الجسدية . وفى المجتمعات التقليدية لا يمكن تحقيق التقدم عن طريق إنكار الأصول. وإن التحدى أمام المجدد ليس كيفية الصلاة فى مكوك الفضاء لأن المسلمين لم يحلوا بعد مشاكلهم على الأرض وهو تحقيق الحد الأدنى من الحاجات الأساسية. وقد كان الفقه الافتراضى أحد أسباب الانهيار وأحد مظاهره. وإن الاعتماد على كتاب رشاد خليفة" الكمبيوتر يتكلم: رسالة الله إلى العالم"، وعلى دعوته عن رقم ١٩ السرى، وحساب الحروف الذى ينتهى إلى معرفة متى تقوم الساعة يجعل قضية التجديد ضعيفة. وصورة الرجل هى صورة المدعى القادر على تحويل الأمريكيين إلى الإسلام فى دقائق معدودات فى الطائرات! وقد اعتبرت دعوته التى بشر بها فى مسجد توسكان بأريزونا مجرد هرطقة أدت بصاحبها إلى الموت إغتيالا من أحد المتعصبين.

٣- وقد أدى نقص المعرفة بالمصطلحات العربية واستعمال المصطلحات الإنجليزية المترجمة وغير المطابقة إلى عديد من سوء الفهم. مثلا لا تطابق المصطلحات الإنجليزية Allegorical Decisive, المصطلحات العربية: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم المتشابه، المجمل والمبين.. إلخ. وتنشأ مشاكل أخرى عديدة من قراءة القرآن باللغة الإنجليزية مثل "لامستم النساء" فلا تعنى حرفيا لمس النساء بل أيضا المعاشرة الجنسية.

٤- يستعمل المؤلف عديدا من الحجج النقلية لإثبات دعواه بالرغم من حدود هذه الحجج فى الإقناع والبرهان. الحجج النقلية، حجج الموقف السلفى الذى ينتقى ما يشاء، ويترك مايشاء،وهو سلاح مزدوج . إذ يستطيع الخصم إعادة تأويلها واستخدامها لإثبات نقيض الدعوى. كما يستطيع انتقاء حجج مضادة عكس ما يريد المؤلف إثباته ، حجة بحجة ونصا بنص، ويتحول الموضوع إلى تراشق بالنصوص. وبعض القضايا المثارة مكانها فى علم الكلام وليس فى علم الحديث،

وذلك مثل قضية الجبر والاختيار أو القضاء والقدر وخلق الأفعال، معجزات الرسول، أمور المعاد والمهدي المنتظر، والإيمان والعمل ....الخ.

٥- وبعد كل هذا النقاش وقسمة الأمة فريقين، واحد مع الحديث وآخر ضد الحديث تبدو الحصيلة بسيطة للغاية، وتقليدية، ولا خلاف عليها. لا يمكن رفض الحديث كمصدر ثان للتشريع طالما لا يتعارض مع القرآن! لماذا إذن كل هذه المعركة بين أنصار الحديث وخصومه؟

٦- بالغم من هذه الملاحظات إستطاع المؤلف أن يثير من جديد إشكالا قديما، مع قدر كبير من الشجاعة .أ برز أهمية الحديث المتواتر، وبين أن عدد الآيات التى تحتوى على شرائع قليلة للغاية، لا تزيد على أربع عشرة آية، وخلو هذه الآيات من المعانى المجازية، وضرورة نقد جديد للحديث. ليس فقط فيما يتعلق بالسند بل أيضا ما يتعلق بالمتن، وأهمية إعادة تبويب الحديث طبقاً لأولوية الموضوعات فى هذا العصر، وإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات، وإبراز اجتهادات القدماء فى تأسيس نقد الحديث، ودور الخلافات السياسية فى تدوين الحديث بل فى صياغة المتن.

٧- يستطيع المؤلف، وهو الرئيس السابق للحزب الاشتراكى الماليزى، أن يركز فى دراساته على الأوضاع الاجتماعية والسياسية للملايو، وأن يناضل من أجل الحرية والعدالة الاجتماعية . وبهذه الطريقة يكون أكثر نفعا، وأبلغ أثرا وأقدر على تجميع الناس فى الملايو بدلا من شق الصف الداخلى وإحداث فتنة فى الأمة بين أنصار الحديث وخصومه فى موضوع نظرى فقهى خالص، لا يحله إلا أهل الاختصاص فى الجامعات ومراكز الأبحاث بعيدا عن الجمهور وتحزب الناس وسطوة الرأى العام.

وبالرغم من هذه الملاحظات النقدية والتى هى أقرب إلى المراجعة للكتاب منها إلى مقدمة وتحية، فإن الكتاب يمثل جرأة فكرية. أثار موجة من النقاش فى الملايو وبين أوساط المثقفين والعلماء والسياسيين .فالثقافة سياسة، والسياسة ثقافة . الهدف منها التناصح بين العلماء ، ومراجعة بعضهم بعضا، فالكل راد والكل مردود عليه . وللمخطئ أجر وللمصيب أجران (١) .

---

(١) ملاحظة المؤلف على التقديم

صديقى الدكتور حسن حنفى الأستاذ بقسم الفلسفة جامعة القاهرة تكرم بالموافقة على كتابة مقدمة لهذه الترجمة، وهو يقول فى خطابه المؤرخ فى ١٨ يناير ١٩٩٦، والذى أرسله مع نسخة خطية =

= للمقدمة أننى "لم أترك مفرا من إثار مناقشة عامة، إن المديح والإطراء لا جدوى لهما، لكن فتح الحوار معك يجدى أكثر".

ومنذ طباعة النسخة الماليزية الأصلية للكتاب فى عام ١٩٨٦ لم أكن أبداً الطرف الذى يرفض الحوار حتى لو كانت كفتى غير راجحة ، فقبل نشر الكتاب مباشرة كان لى حوار مع "الرابطة الماليزية لرجال الدين" (علماء اللاهوت) لكنه لم يكتمل نظرا لرفض رجال الرابطة أن يكملوه. أما بعد نشره بشهر واحد فقد كان لى حوار آخر مع حركة الشباب الماليزى المسلم. M .A .B .T وقد فشل هذا أيضا فى أن تكون له أى نتيجة إيجابية، لأن شباب الحركة حكموا علىّ من وجهة نظرهم وأدانونى وأدانوا كتابى، رغم أنهم أكدوا لىّ قبل بدء الحوار أنهم لم يقرءوا شيئا.

ولأننى كنت دائما أرغب فى حل هذه المشكلة عن طريق الحوار، فقد تقبلت المقدمة المليئة بالنقد التى كتبها الدكتور حسن حنفى لهذه الترجمة، ولكننى مندهش إلى حد ما من المنهج الذى اتبعه الدكتور حسن فى النقد، فقد خلط بين حجج مستقاة من مصادر سلفية وأخرى من مصادر حديثة .. فقوله لأنه تم الإجماع على أن الحديث هو المصدر الثانى للتشريع فى الإسلام، وأن ذلك لم يعد محل جدل هو قول يندرج تحت الحجج السلفية التقليدية أما قوله أن المجادلة فى الحديث عمل غير مثمر لأنه لاعلاقة له بتحديث المجتمع الإسلامى، فهو قول ينتمى للحج الحديثة.

وظنى أن كتابى هذا يرد على هذه الادعاءات بشكل جيد، لذلك فلن أتحدث فى هذا الموضوع ثانية فى الوقت الحالى.

وأنا أرفض النقد الذى وجهه لى الدكتورحنفى بسبب استخدامى لأمثلة من التقدم الثقافى فى الغرب، حيث يرى أنها أمثلة غريبة عنا، ولاتنطبق علينا. فمنذ رحلات الاستكشاف التى كان يقوم بها الأوروبيون فى القرن الخامس عشر، ضعف تأثير الحدود بين الدول،"أصبح العالم دولة واحدة"، والحق أن علينا أن نذهب كما ذهب إقبال، إلى أن مجئ محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ أول وآخر نبى مرسل للعالم عبر التقدم العلمى التكنولوجى الحديث، وما ندعوه نحن الحضارة الغربية الحديثة هو فى الحقيقة حضارة عالمية لأنها تحوى إسهامات من كافة الحضارات الشرق أوسطية واليونانية والرومانية والفارسية والعربية والهندية والصينية.

ومما يدعوا للدهشة أيضا أن الدكتور حسن حنفى يؤكد أن الشعار الذى ينادى به"العودة للقرآن" هو شعار مشترك بين جميع الحركات السلفية سواء أكان من دعاة الإصلاح المحافظين أو المحدثين، فعلى حد علمى أن محمد عبده رائد هذه الحركة السلفية دعا إلى نبذ المذهب والتقليد وإلى إعادة فتح باب الاجتهاد وإلى النهل من المعرفة الغربية ولكن بعد نقدها، وكانت مراجعه الأساسية هى القرآن والحديث. وهنا يكمن فشل الحركة كما سبق أن أشرت، فالحديث هو كل شئ آخر يجب الحكم عليه فى قياسه على القرآن

ويجيب د.حسن حنفى ـ وهو على حق ـ عن هذه النقطه فيقول أنه حتى فهمنا القرآن يمكن أن يخضع للنقد إذ أنه لا شئ يعلو على النقد، وأنا أعتقد أن د. حسن كان يعنى أن فهم الناس وتفسيرهم للقرآن هو الذى يمكن أن يخضع للنقد إذ أن القرآن هو تجلى الله النهائى للبشر، وأنه منذ تنزيله محفوظ من قبل الله.

ومع ذلك فالهدف النهائى هو أن يكشف الزيف ويثبت الحقيقة، وبهذا المعنى فإن القرآن هو فى ذاته نقد، وعلى ذلك فهو فوق أى نقد.

والآن أترك القارئ ليحكم بنفسه.

المحتويات

الموضوع **الصفحة**
الإهداء ٧
المقدمة ٩

(١)

من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء

فى الجدل بين الثقافى والسياسى فى العصر الحديث

أحمد أمين (١٨٨٦ - ١٩٥٤)

١ - الأشكال ١١
٢ - أولوية الدينى على السياسى ١٤
٣ - أولوية السياسى على الدينى ١٧
٤ - الثقافى فى جدل الدينى والسياسى ١٩

(٢)

من الأنتحال التاريخى إلى الابداع الحضارى

قراءة فى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما

طه حسين (١٨٨٨- ١٩٧٣)

١ - النقد بين القدماء والمحدثين ٢٥
٢ - الشك الديكارتى أم المنهج التاريخى المقارن؟ ٣٠
٣ - الشعر المنتحل أم القرآن الصحيح؟ ٣٤
٤ - انتحال تاريخى أم إبداع حضارى؟ ٣٨
٥ - بعض قوانين الإبداع الحضارى ٤٤

(٣)

العقل والإصلاح

تحية فى الذكرى العشرين

محمود قاسم (١٩١٣-١٩٧٣)

١ - الاستاذ العميد ٥١
٢ - الرشدى العقلانى ٥٤
٣ - الصوفى الذوقى ٥٧

٤ – المنطقى المنهجى ٦١
٥ – المصلح الدينى ٦٤
٦ – المعتزلى الفيلسوف ٦٧
٧ – الاجتماعى الوضعى ٧٢

(٤)

من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى
قراءة فى الجوانيه

عثمان أمين (١٩٠٨ – ١٩٧٨)

١ – مقدمة ٧٧
٢ – من النظرية الاشراقية إلى تحليل العقل ٧٩
٣ – من عالم الشعور إلى عالم الواقع ٨٢
٤ – من المثالية المجردة إلى الواقعية الملتزمة ٨٤
٥ – من اللغة والفكر إلى التعبير والتغيير ٨٥
٦ – من الإصلاح إلى النهضة ٨٩
٧ – من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية ٩٢
٨ – من السياسة الأخلاقية إلى علم السياسة ٩٥
٩ – من النقد الاجتماعى إلى الثورة الوطنية ٩٨
١٠ – من عالمية الثقافة إلى التمايز الحضارى ١٠٢
    أ – موقفنا من التراث القديم ١٠٣
    ب – موقفنا من التراث الغربى ١٠٥
١١– خاتمة: الجوانية أسيرة الوعى الأوروبى ١١١

(٥)

من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية
تحية إلى وحوار مع
توفيق الطويل (١٩٠٥ ـ ١٩٩١)

١ –الحوار بين الأجيال ١١٥
٢ – من مباحث الفلسفة الثلاثة إلى الجبهات الثلاث فى موقفنا الحضارى..... ١٢١
٣ – من ثنائية الموضوع إلى وحدة المنهج ١٢٦
٤ – من الثنائية التاريخية إلى وحدة الشعور ١٣٤
٥ – من التصوف المصرى إلى الثورة الإسلامية ١٤٠

٦ - من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية وتحقيق الأهداف الوطنية ١٤٧
٧ - من تاريخ العلوم والاصلاح الدينى إلى تأسيس العلم وكبوة الاصلاح.... ١٥٢
٨ - من الاضطهاد الدينى والصراع بين الدين والفلسفة إلى النضال من أجل حرية الفكر ووحدة المعرفة.. ١٥٦
٩ - من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة إلى الصراع بين الغرب والشرق والشمال والجنوب وتأسيس علم " الاستغراب" ١٦٤

(٦)

الجديد فى القديم

تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى

محمد عبد الهادى أبو ريدة (١٩٠٩ -١٩٩٣)

أولاً: الذكريات ١٧٥
ثانياً: الترجمات ١٨٠
ثالثاً: التحقيقات ١٩١
رابعاً: المؤلفات ١٩٥

(٧)

إستراتيجية الاستعمار والتحرير

مراجعة وحوار

جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣)

١ - حلم الستينات.. ٢١١
٢ - الجغرافيا السياسية.. ٢١٤
٣ - الاستعمار تاريخا.. ٢١٦
٤ - الاستعمار بنية.. ٢٢٣
٥ - ثورة التحرير.. ٢٢٥

(٨)

تجديد الفكر العربى

إشكال التواصل والانقطاع

زكى نجيب محمود (١٩٠٥ـ ١٩٩٣)

١ - مقدمة: إشكال التواصل والانقطاع ٢٢٩

٢ – الأصالة والمعاصرة: بحث علمى أم انطباع أدبى؟ ٢٣٣
٣ – اختزال التراث فى الدين ٢٣٧
٤ – اختزال الغرب فى العلم.. ٢٤٢
٥ – مسار التجديد: الألفاظ والمعاني والمبادئ والتصورات ٢٤٥
٦ – ثنائية التصور والمصدر وحدانية النظرة والموقف؟.......................... ٢٥٠

(٩)
عربيان بين ثقافتين
قراءة وحوار
زكى نجيب محمود (١٩٠٥ – ١٩٩٣)

أولاً: مقدمة، الجهات الثلاث ٢٥٧
ثانياً: المنهج والأسلوب.. ٢٦٢
ثالثاً: سلب الأنا ٢٦٦
رابعاً: إيجاب الآخر.. ٢٧٥
خامساً: جدل الأنا والآخر ٢٧٧
سادساً: هل الحل فى تجاوز الثنائيات؟.. ٢٨٥
سابعاً: خاتمة، تصغير النفس وتكبير الآخر وغياب الواقع ٢٩١
أ – الجبهة الأولى الموقف من التراث القديم.................................. ٢٩٢
ب– الجبهة الثانية: الموقف من التراث الغربى................................ ٢٩٤
جـ– الجبهة الثالثة: الموقف من الواقع... ٢٩٥

(١٠)
الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنية عمل
فى عيد ميلاده الثمانين
عبد الرحمن بدوى (١٩١٧ –)

أولاً: من جيل إلى جيل.. ٢٩٧
ثانيا: الفلسفة على الاتساع.. ٣٠٥
ثالثاً: الجبهات الثلاث ٣١٣
رابعاً: المشروع الفلسفى العلمى.. ٣٢٥
خامساً: المشروع الفلسفى النهضوى (الأنا)..................................... ٣٣٦
سادساً: المشروع الفلسفى التاريخى (الآخر)..................................... ٣٦٠

سابعاً: المشروع الفلسفى الابداعى (الواقع) ٣٨٣

(١١)

من المطابقة والتأثير إلى القراءة والابداع

مراجعة لكتاب أرسطوطاليس فى الشعر

شكرى عياد (١٩٢١ -)

١ – تحية جيل إلى جيل ٣٩٣
٢ – من المطابقة إلى القراءة............................ ٣٩٤
٣ – من التأثير إلى الإبداع............................ ٤٠٠

(١٢)

قراءة "مفهوم النص"

عرض ومراجعة

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -)

أولاً: قراءة النص أم قراءة النفس؟............................ ٤٠٩
ثانيا: "مفهوم النص" فتح جديد............................ ٤١٢
ثالثاً: "مفهوم النص" وفن التأليف ٤١٥
رابعاً: علوم القرآن بين البنية والانتقاء............................ ٤٢٠
خامساً: قراءة جديدة أم خطاب قديم؟............................ ٤٢٢
سادساً: إنتاج النصوص بين الوعى العلمى والتوجيه الأيديولوجى............ ٤٣٠

(١٣)

علوم التأويل بين الخاصة والعامة

قراءة فى بعض الأعمال

نصر حامد أبوزيد (١٩٤٣ -)

أولاً: مقدمة، العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة............ ٤٣٣
ثانيا: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ٤٣٧
  ١ – الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص ٤٣٧
  ٢ – علم العلامات فى التراث، دراسة استكشافية ٤٣٩
  ٣ – الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية ٤٤٠
  ٤ – مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية ٤٤٠

٥ – التأويل فى كتاب سيبويه................................ ٤٤٢
٦ – الثابت المتحول فى رؤيا أدونيس للتراث........................ ٤٤٤
٧ – الذاكرة المفقودة والبحث عن النص.............................. ٤٤٥
ثالثاً: الامام الشافعى وتأسيس الايديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟.. ٤٤٧
١ – الأيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع؟.............. ٤٤٨
٢ – الأدلة الشرعية الأربعة... ٤٥٢
٣ – الإيجاب والسلب.. ٤٦١
رابعاً: نقد الخطاب الدينى أم تحليل الخطاب المعاصر؟.............. ٤٦٨
١ – الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية ٤٧٠
٢ – التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسارالإسلامى أم التراث بين التفكيك والتركيب، قراءة مشروع التراث والتجديد؟..... ٤٧٦
٣ – قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة............ ٤٩٢
خامساً: من مفهوم النص إلى السجال السياسى........................ ٤٩٤
١ – مفهوم النص، (١) الدلالة اللغوية................................. ٤٩٤
٢ – مفهوم النص، (٢) التأويل، مفهوم الثقافة للنصوص.................. ٤٩٥
٣ – مركبة المجاز: من يقودها؟ وإلى أين؟............................. ٤٩٥
٤ – محاولة قراءة المسكوت عنه فى خطاب ابن عربى..................... ٤٩٦
٥ – ثقافة التنمية وتنمية الثقافة.................................... ٤٩٦
٦ – التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية: سلطة النص فى مواجهة العقل.. ٤٩٩
٧ – إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى.......................... ٥٠٢
٨ – قراءة التراث وتراث القراءة (فى كتابات أحمد صادق سعد)........... ٥٠٥
٩ – الكشف عن أقنعة الارهاب: بحثا عن علمانية جديدة.................. ٥٠٧
١٠ – خاتمة : هل حان وقت الانفجار؟................................... ٥١١

(١٤)

علم الحديث

بين نقد القدماء وادعاء المحدثين

قاسم أحمد (١٩٣٣ –)

١ – مصر والمشرق الاسلامى... ٥١٣
٢ – أولوية القرآن على الحديث.. ٥١٥

٣ – نقد الحديث عند القدماء ٥١٨
٤ – إدعاء المحدثين.. ٥٢٠
٥ – الأحكام المطلقة ٥٢١
٦ – الأحكام العامة.. ٥٢٣
٧ – السلب والايجاب ٥٢٤

لنفس المؤلف

ولاً ـ تحقيق وتقديم وتعليق :

١ـ أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه، جزءان. المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥.

٢ـ الحكومة الاسلامية للامام الخميني ، القاهرة ١٩٧٩.

٣ـ جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخميني ، القاهرة ١٩٨٠.

انياً ـ إعداد واشراف ونشر :

١ـ اليسار الاسلامي، كتابات في النهضة الاسلامية، العدل الاول، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

الثاً ـ ترجمة وتقديم وتعليق :

١ـ نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لاوغسطين، الايمان باحثا عن العقل لا نسليم، الوجود والماهية لتوما الاكويني)، الطبعة الاولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢ـ اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة بيروت ١٩٨١.

٣ـ لسنج : تربية الجنس البشري وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤ـ جان بول سارتر : تعالي الانا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً ـ مؤلفات بالعربية :

١ـ قضايا معاصرة، الجزء الاول، في فكرنا المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية. دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٧.

٢ـ قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر الغربى المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٨.

٣ـ التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الاولى المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

٤ـ دراسات اسلامية، الطبعة الاولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥ـ من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الاولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

٦ـ دراسات فلسفية، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨.

٧ـ حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى).

٨ـ مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

٩ـ هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قُباء، القاهرة ١٩٩٧.

حـ١ التراث والعصر والحداثة.

حـ٢ الفكر العربى المعاصر.

١٠ـ جمال الدين الأفغانى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

خامساً ـ مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1- Les Méthodes d'Exégése essai sur La science des Fondements de la Compréhensio, ilm usul al - Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'exégése de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénoméne religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phénoménologie de L'Exégése, essai une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (pairs, 1966), Le Caire, 1988 (sous - press).

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyption Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo - Egyption Book shop Cairo, 1995.

هذا الكتاب

ارتبطت نشأة الفلسفة المعاصرة فى مصر بنشأة الجامعة المصرية باالكتتاب المصريين وهباتهم فى ١٩٢٥ بعد ثورة ١٩١٩. ولا عجب أن يكون أمامها الآن النصب التذكارى للشهداء وتمثال نهضة مصر قبل كوبرى الجامعة.

وتوالت عليها أربعة أجيال : جيل مصطفى عبد الرزاق وطه حسين، جيل الرواد الأوائل الذين أسسوا مدارس فكرية ونقدية مازالت مستمرة حتى الآن. والجيل الثانى، جيل تلاميذهم : توفيق الطويل، عثمان أمين، محمود قاسم، محمد عبد الهادى أبو ريدة، أحمد أمين، شكرى عياد، زكى نجيب محمود، عبد الرحمن بدوى. والجيل الثالث هو جيلى الذى تعلم على أيادى الجيل الثانى. وهو أيضاً جيل جمال حمدان الذى تعلم على رواد المدرسة الجغرافية فى مصر، وجيل قاسم أحمد فى الملايو اكتشافا للجناح الشرقى لمصر. والجيل الرابع هو جيل نصر حامد أبو زيد.

"حوار الأجيال" يربط بين هذه الأجيال الأربعة عن طريقة القراءة. وتعنى العرض من أجل التجاوز، وإعادة كتابة النص المقروء للأجيال الثلاثة الماضية بفعل قراءة الجيل الرابع بعد نصف قرن. فقد تغيرت مصر، وتغير العالم حولها.

لا يعنى الحوار المدح والاطراء أو النقد والذم بل إعادة بناء الماضى فى الحاضر من أجل الكشف عن إمكانياته المطوية وحدود عصره إلى حد قلبه رأسا على عقب ، كما قرأ أرسطو أفلاطون، وإسبينوزا ديكارت، وماركس هيجل وهيدجر هوسرل من أجل إحداث تراكم تاريخى فلسفى فى مصر، ولكى تعى الأجيال القادمة جذورها فى الأجيال الماضية، وبدل أن يبدأ كل جيل من الصفر على هامش التاريخ.

عبده غريب

النص الصوفى، الغزالى نموذجاً، فى ظروف الغربة فى أقصى الشرق، هذا الصقع البعيد، وما يعنى ذلك من قلة المراجع، وضرورة البحوث الجزئية التى تقتضيها الظروف فى هذا الموضوع أو ذاك، ورغبة الباحث بعد ذلك فى جمع هذه الدرسات كلها فى كتاب واحد، به وحدة الرؤية أو وحدة المنهج على حساب وحدة الموضوع(١).

الباب الثالث كله "تحويل مفهوم النص ووظيفته" خارج عن موضوع النص فى علوم القرآن، وأدخل فى موقف الصوفية من النص، الغزالى نموذجاً. معرفة الله، وطريق السلوك إلى الله، وتعريف الحال عند الوصول، والثواب والعقاب ، كلها أدخل فى موضوعات التصوف الصرف، وليس فى موضوع النص (٢) . وكذلك كان تصنيف العلوم خارج موضوع النص (٣) . ويصعب تعميم نموذج الغزالى على التصوف كله، أو على موقف الصوفية من النص القرآنى. كما يصعب الحكم على الغزالى إجمالاً فى موقفه من النص من خلال الغزالى صوفياً. فالغزالى هو صاحب "المستصفى فى علم أصول الفقه" كذلك. وله فى النص موقف الأصولى الذى لا يبعد كثيرا عن مفهوم النص فى علوم القرآن، خصوصاً فيما يتعلق بمنطق الألفاظ والمبادئ اللغوية. و"المستصفى" آخر ما كتب الغزالى بعد "جواهر القرآن" و"إحياء علوم الدين" و"المنقذ من الضلال". وكان له أبلغ الأثر على إبن رشد الفقيه حتى شرحه إبن رشد. كما أن البندين السادس والسابع فى هذا الباب عن المجاز والحقيقة ، والظاهر والباطن أدخل فى المبادئ اللغوية فى علم أصول الفقه، وأقرب إلى الفصل الرابع من الباب الثانى "آليات النص" عن العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد(٤).

ويبدأ الكتاب بمقدمة تبين ظروف التأليف ومناسبته، والشكر الواجب لمن يستحقه (٤ صفحات)، ثم بتمهيد عن "الخطاب الدينى والمنهج العلمى" يكشف عن موقف المؤلف النظرى ورؤيته للعلم والمواطنة، ولدور العالم والمواطن (٢٣صفحة). ولكنه يخلو من خاتمة يجمل فيها الباحث أهم النتائج العامة للبحث، ويراجعها على مقدماته النظرية الأولى لمعرفة إلى أى حد تتفق معها وتخرج منها، أو فى حجمها وأهميتها.

كما تبدو الجداول الأخيرة (١٣ صفحة) مستمدة من الغزالى من حيث هى مادة وإن لم تكن كذلك فى صياغتها. وهى ثلاثة أنواع: الأول تصنيف آيات كل

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٤-٢٩٥

(٣) المصدر السابق ص ٢٩٧-٣٠٣

(٤) المصدر السابق ص ٣١٣-٣١٩ ص ٣١٩-٣٢٥

سورة طبقاً لنوعين : الآيات الجواهر والآيات الدرر (٩ صفحات)، ثم عقد نسب رياضية عامة بينها (١٥١٨ آية) وبين مجموع آيات القرآن (٦٢٦٦ آية) وهى ٢٤,٢٢٥٪، الآيات الجواهر منها ١٢,٣٣٨٪، والآيات الدرر ١١,٧٧٧٪، وتوجد فى ٩٨ سورة من ١١٤ هى مجموع سور القرآن، ومن ثم تكون نسبتها ٨٥,٩٦٪. والثانى رسوم بيانية لمنحنيات ثلاث سور بالنسبة لمضمونها : منحنى سورة الفاتحة فى علاقتها بعلوم القرآن، ومنحنى سورة الإخلاص فى علاقتها بمعرفة الذات، ومنحنى آية الكرسى فى علاقتها بعلم معرفة الله (٣ صفحات). والثالث جدول واحد يشمل قسمة علوم اللباب إلى الطبقة السفلى والطبقة العليا، وقسمة الطبقة السفلى إلى أحوال السالكين والتائبين (قصص القرآن)، ومحاجة الكفار ومجادلتهم (علم الكلام)، وتعريف عمارة منازل الطريق (علم الفقه). ثم قسمة الطبقة العليا إلى معرفة الله، وطريقة السلوك إلى الله (الطريق المستقيم)، وتعريف الحال عند الوصول (الثواب والعقاب)، ثم قسمة قصص القرآن إلى قصص الأنبياء وقصص الكفار، وعلم الكلام إلى الرد على ذكر الله بما لا يليق، والرد على ذكر الرسول بما لا يليق، والرد على إنكار اليوم الآخر، ثم قسمة معرفة الله إلى معرفة الذات، ومعرفة الصفات،ومعرفة الأفعال، ثم قسمة معرفة الله إلى معرفة الذات، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال. ثم قسمة معرفة الأفعال إلى عالم الغيب والملكوت، وعالم الحس والشهادة. أما علوم القشر والصدف فإنها أقل تفريعاً من علوم اللباب. إذ تنقسم مرة واحدة إلى خمسة علوم : علم مخارج الحروف (الأصوات)، وعلم اللغة (الألفاظ)، وعلم النحو (الأعراب)، وعلم القراءات (وجوه الإعراب)، وعلم التفسير (الظاهر). وكل ذلك مادة غنية لو تم تفصيلها وتحويلها إلى بنى النص فى الشعور وفى الكون كما يفعل الصوفية عموماً، والشيعة خصوصاً، والباطنية على وجه أخص. وهى مادة لا تدخل فى متن الكتاب شرحاً وتفصيلاً، كما أنها خارجة عن علوم القرآن. والكتاب الرئيسى الذى استمد منه الباحث المادة "جواهر القرآن" للغزالى ليس مؤلفاً فى علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحى، بل هو يصور موقف الصوفية من النص القرآنى، ومن ثم كان أدخل فى علوم التصوف.

إن بنية الكتاب على هذا النحو، من بابين فى الموضوع وباب ثالث خارج الموضوع ينقصها باب أول تمهيدى عن "مفهوم النص" فى العلوم الإسلامية، مادام قد تم الخروج من علوم القرآن فى البابين الأول والثانى إلى علوم التصوف فى الباب الثالث. وقد ينقسم هذا الباب التمهيدى الأولى أيضاً إلى خمسة فصول. يعرض فصل أول منها للموضوع أولاً من منظور كلى وشامل. فإذا كانت الحضارة الإسلامية حضارة نص، كما يقول المؤلف فى التمهيد ، مثلها فى ذلك مثل الحضارة اليهودية، وليست حضارة طبيعية مثل الحضارة الأوربية فى

العصور الحديثة، فإنه من المفيد بيان ذلك فى رؤية كلية أولى عن "مفهوم النص" فى التراث الإسلامى(١). ويعرض فصل ثان لمفهوم النص فى العلوم العقلية النقلية الأربعة، في علم الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، لمعرفة كيف إستطاعت العلوم المختلفة تقديم مفاهيم متباينة للنص : النص العقائدى فى الكلام، والنص الفلسفي في الفلسفة، والنص التشريعي في الأصول، والنص الروحي في التصوف. ويبدو أن الباب الثالث والأخير "تحويل مفهوم النص ووظيفته" كان يقوم بهذا الدور نظراً لأنه يتناول النص الصوفى، الغزالي نموذجاً، ثم باختصار شديد فى صفحتين موقف الفقهاء والمتكلمين (٢). ولم يبق إلا الفلاسفة لا سيما أنهم يشاركون الصوفية فى منهج التأويل. ثم يعرض فصل ثالث ظهور العلوم العقلية الخالصة التى لا تستند إلى نص، مثل العلوم الرياضية والطبيعية أساساً والرياضية، مثل الحساب والهندسة والجبر والفلك والموسيقى؛ والطبيعية، مثل الطبيعة والكيمياء والحياة والنبات والحيوان والطب والصيدلة؛ ثم العلوم الإنسانية فرعاً، مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، والتى قد يظهر النص الدينى فيها من وراء ستار باعثاً على نشأة العلم، أو موجهاً عن بعد لبنى العلوم ومقاصدها. ويكون السؤال: إلى أى حد يعد نص العلوم الرياضية والطبيعة نصاً؟ وإلى أى حد يعد النص اللغوى والأدبى والجغرافى والتاريخى نصاً؟ وهل يشارك فى مفهوم النص فى علوم القرآن؟ وهل تم تناول النص الأدبى، وهو أقرب النصوص إلى النص القرآنى، بالطريقة نفسها التى تم بها تناول النص القرآنى؟ ويعرض فصل رابع للنص فى العلوم النقلية : علوم القرآن، وهى حالة "مفهوم النص"، وعلوم الحديث، وعلم التفسير، وعلم السيرة، وعلم الفقه. فعلوم القرآن ليست مستقلة، بذاتها. بل تدخل فى منظومة أعم هى العلوم النقلية. وهى الأكثر تأثيراً فى الثقافة العامة، وعلى الجماهير، من خلال الأئمة والدعاة، بعد انحسار العلوم العقلية النقلية الأربعة عند الخاصة، وانحسار العلوم العقلية، خصوصاً الرياضية والطبيعية منها عند خاصة الخاصة. ويعرض الفصل الخامس علوم القرآن، نشأتها وتطورها، منذ "كتاب المصاحف" للسجستانى، حتى الزركشى فى "البرهان" والسيوطى فى "الإتقان". فقد تطورت كل العلوم واكتملت فى القرنين السادس والسابع الهجريين. ويستطيع المنهج التاريخى معرفة أى موضوعات علوم القرآن نشأ أولاً وكان نواة لها، وأيها تطور وتكون، وأيها يمثل أكتمال العلم ونهايته. هل خضعت بنية علوم القرآن وترتيب أبوابها وفصولها فى المؤلفات

---

(١) المصدر السابق ص ١١

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٣-٣٠٤

المتأخرة إلى الترتيب التاريخى أو أصبحت ذات بنية مستقلة عن التاريخ؟ وهذا هو الإشكال نفسه فى علم الكلام، عندما سبق العدل التوحيد تاريخيا، ثم سبق التوحيد العدل بنية. وهل مادة علوم القرآن مستمدة من ذاتها أو أنها مستعارة من علم أصول الفقه، من مباحث الألفاظ فى المجمل والمبين، الخاص والعام، أو من علم أصول الدين فى الإعجاز؟ إن علاقة المفسر بالنص ليست فى علوم القرآن وحدها بل فى كل العلوم. وقد درسها الباحث من قبل فى علم الكلام عند المعتزلة، ولدى الصوفية عند إبن عربى.

لم تظهر فى "مفهوم النص" تاريخية علوم القرآن، كيف نشأ هذا العلم، وكيف تطور، ومتى أكتمل، وماذا كان الهدف من تأسيسه، وكيف تم استعماله فى كليته، أو استعمال موضوعاته المتعددة أجزاء فى عملية الصراع الاجتماعى، وكيف دخل فى البنية الاجتماعية؟ كيف تشكل نص علوم القرآن وكيف شكل، ليس فى البنية الثقافية فحسب، بل أيضاً فى البنية الاجتماعية؟

ولم تقتصر المصادر والمراجع على علوم القرآن وحدها، مثل "البرهان" للزركشى، و"الإتقان" للسيوطى، بل ضمت مراجع فى العلوم النقلية الأخرى، ومنها علم التفسير، مثل "الكشاف" للزمخشرى، و"جامع البيان" للطبرى، ومنها علم الحديث، مثل "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة، و"الجامع الصحيح" لمسلم، و"مختصر صحيح مسلم" للمنذر؛ ومنها علم السيرة، مثل "السيرة النبوية" لابن هشام؛ وبعض العلوم النقلية الأخرى؛ ومنها علوم التصوف، مثل "الفتوحات المكية" لابن عربى، و"إحياء علوم الدين"، و"المنقذ من الضلال" للغزالى. ولكن الغالب هو علم الكلام، مثل "الفصل" لابن حزم، و"إعجاز القرآن" للباقلانى، و"الانتصار" للخياط، و"الملل والنحل" لشهرستانى، و"إعجاز القرآن" للقاضى عبد الجبار، و"فضائح الباطنية" للغزالى، وبضع العلوم الإنسانية، ومنها الأدب، مثل "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر، والتاريخ مثل "المقدمة" لابن خلدون.

ومع ذلك تعتمد كثير من الفصول على عدد قليل من المراجع، ينتمى إلى نوع واحد. ويظهر ذلك بوضوحٍ فى الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" الخاص بالغزالى. إذ يعتمد أساساً على كتاب واحد هو "جواهر القرآن" (٥٦ إحالة)، ثم "الإحياء" (١٢ إحالة)، ثم "الفتوحات" (إحالة واحدة). وكذلك يعتمد الفصل الاول "مفهوم الوحى" من الباب الأول أساساً وبعد الاستشهاد المباشر بآيات القرآن (٢٦ مرة) على "المقدمة" لابن خلدون (١١ إحالة)، و"البرهان" للزركشى (١١ إحالة)، ثم "الإتقان" للسيوطى (٣ إحالات).

وبالرغم من أن عناوين الأبواب الثلاثة والفصول العشرة والبنود الثمانية فى الباب الثالث محكمة، وكذلك عناوين الموضوعات الجانبية داخل كل فصل، إلا أنه فى الفصل الأول توجد ترقيمات أبجدية من أ حتى هـ فى الموضوع الثالث، الوحى بالقرآن، دون عناوين جانبية لها. فالترقيم فى حاجة إلى رأس موضوع، ورأس الموضوع فى حاجة إلى ترقيم (١).

ويكثر الباحث من عبارات التقديم والتأخير، والإعلان عما هو آت، والتذكير بما فات فى آخر الفصول وفي أواسطها وفى أوائلها للربط بين الأفكار. ويمكن للقارئ أن يدرك تسلسل الموضوع وبنيته دون إعلان المؤلف عن ذلك. فالترابط العضوى يفرض نفسه، والمسار الطبيعى مرئى للعيان. وقد يكون التقديم فقرة بأكملها فى نهاية باب انتقالاً إلى الباب التالى، وكأن المؤلف قد تحول إلى راو عن الموضوع بدلاً من أن يشاهده المتفرج بنفسه(٢).

رابعاً : علوم القرآن بين البنية والانتقاء

وبالرغم من أن البابين الأول والثانى فى "مفهوم النص" قد ضما أهم موضوعات علوم القرآن إلا أنهما لم يأتيا عليها كلها، وبدت عملية انتقائية لبعض منها، خصوصاً أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فعلى حين ذكر الزركشى فى "البرهان" سبعاً وأربعين فصلاً، ذكر السيوطى فى "الإتقان" ثمانين فصلاً. ويمكن إعادة تركيب هذه الفصول لاكتشاف بنية للنص وأبعاده المختلفة فى المكان والزمان، والحركة والشخص، والمتلقى أو الحافظ، والواقع والتطور، والنزول والحكم والقراءة والتدوين والفهم .. إلخ. كما يمكن إيجاد دلالة لكل بعد، مثل دلالة المكى والمدنى على التصور والنظام، والعقيدة والشريعة على النظر والعمل، والفكر والممارسة؛ ودلالة أسباب النزول على أولوية الواقع على الفكر؛ ودلالة الناسخ والمنسوخ على الزمان والتطور والتغير والتدرج، والقياس على الأهلية

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥-٥٩

(٢) مثال ذلك: "وتلك قضية سنناقشها فيما بعد" (ص١٤)؛ "يمكن أن تتجلى بشكل أعمق في الفصول التالية" (ص٦٥)؛ "وهو موضوع تحليلنا فى الفصل التالى" (ص٨٤)؛ "سبقت لنا الإشارة فى التمهيد إلى أن" (ص٨٥)؛ "الذى سنعرض له فى الفصل التالى" (ص٨٥)؛ "كما سنوضح فى الباب الثالث من هذه الدراسة وكما سبق أن ألمحنا فى دراسة سابقة"(ص٩٣)؛ "موضوع الفصل التالى" (ص١٠٨)؛ "فإن قضية الناسخ والمنسوخ موضوع الفصل التالى" (ص ١٣٠)؛ "إذا كنا فى الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع والثقافة فإننا فى الفصول التالية نود أن نركز على آليات النص، سواء من حيث صلته بالنصوص الأخرى داخل الثقافة، أو من حيث طرائقه فى انتاج الدلالة. وهذا كله موضوع الباب التالى" (ص١٥٢)؛ "وقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة" (ص ١٥٥)؛ "الذى أشرنا إليه فيما سبق" (ص١٦٧)؛ "هذا موضوع الفصل التالى" (ص١٩٧)؛ "لقد ناقشنا فى مكان آخر" (ص٢٠١)؛ "وذلك ما نود أن نكشف عنه فى الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة" (ص٢٧٣).

والقدرة، ودلالة الحقيقة والمجاز على البعد الفنى، ودلالة الظاهر والمؤول على أعماق الشعور، ودلالة المجمل والمبين على إحتمالات المعانى المختلفة، ودلالة المحكم والمتشابه على إمكانية التطبيق بطرق متعددة، ودلالة العام والخاص على البعد الفردى للنص، ودلالة الأمر والنهى على أن نهاية النص وغايته القصوى هما أقتضاء فعل. فالنص بنية مكانية وزمانية وحركية وبشرية وواقعية وتاريخية وتشريعية وصوتية وكتابية وذهنية ولغوية وعلمية وخلقية وإجتماعية وسياسية ..إلخ.

ويتمثل البعد المكانى فى المكى والمدنى، الأرضى والسماوى، الحضرى والسفرى، مع حركة المتلقى. ولكن الدلالة فى المكى والمدنى لأنه المكان الأكثر وثوقاً ويقيناً وواقعية. ثم يظهر البعد الزمانى فى النهارى والليلى، والصيفى والشتائى، وبدخول الإنسان يصبح الزمان الفراشى والنومى. ولكن يظل نموذجا المكان والزمان هما أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فأسباب النزول تعنى المكان الاجتماعى، المكان من حيث هو بشر، يتأزم وتأتى الحلول، ثم يأتى الوحى مرجحاً إحداها(١). أما الناسخ والمنسوخ فيعنى أن النص فى الزمان، يتغير بتغيره، وتعاد أحكامه طبقاً للأهلية والقدرة وإمكانية التطبيق تدريجياً. ويظهر بعد المتلقى فيما نزل على الصحابة، وما نزل منه على بعض الأنبياء. ثم يتلقى الحفاظ والرواة الوحى شفاها فتظهر أسانيده من تواتر وآحاد ومشهور وشاذ وموضوع ومدرج، كما هو الحال فى علم الحديث. ثم يستمر التلقى عند القراء وآداب التلاوة. ومادام النص شفاهياً فإن بُعد الصوت يظهر فى الوقف والأبتداء، والموصول لفظاً والمفصول معنى، والإمالة والفتح، والإدغام والإظهار، والمد والقصر، وتخفيف الهمزة. ثم تأتى الأبعاد التالية للنص حول النص ذاته، مثل تكرار نزوله للتأكيد والتذكير، وكيفية إنزاله بما هو وحى أو رؤية أو صوت، وتأخر النزول عن الحكم، أو الحكم عن النزول، ونزوله مجمعاً ومفرقاً، قصصاً أو حكماً. ومناسبة الآيات للسور والسور للآيات إنما تكشف عن تداخل بعدى البنية والتاريخ، والترتيب اللازمانى الموضوعى والترتيب الزمانى، وكأن التاريخ بنية والبنية تاريخ. ولما كان النص مفهوماً وموضوعاً للعقل نشأ بعد الفهم: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والغريب والمألوف، وما وقع فيه بغير لغة العرب، والوجوه والنظائر، ومعانى الأدوات، والأعراب والقواعد ، والمحكم والمتشابه، والمقدم والمؤخر، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والمشكل، ووجوه مخاطباته، وتشبيهاته واستعاراته، وكناياته وتعريضه، والحصر

---

(١) حسن حنفى : الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، (ورقة بحث مقدمة إلى الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ١٩٨٩). ونشرت فى هموم الفكر و الوطن ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ جـ١ التراث والعصر والحداثة ص ١٧-٥٦

والاختصاص، والإيجاز والاطناب، والخبر والإنشاء، والآيات المتشابهات، والأمثال والأقسام، والجدل والمبهمات، والإعجاز. ولما كان النص مصدراً للعلم فإنه يؤسس علوماً يمكن إستنباطها منه. ويقوم المفسر بتفسيره، والمؤول بتأويله. ومن ثم لزمت شروط المفسر وآدابه، وغرائب التفسير، وطبقات المفسرين. ولما كان النص منتجاً وفاعلاً فله فضائله ومفرداته وخواصه.

تفتقر إذن آليات النص فى الباب الثانى إلى بقية الموضوعات علوم القرآن: النص المدون وكيفية التدوين، النص الشفاهى وعلم القرّاءات، وأحكام النص وإخضاعه للهجة قريش، ولغة القرآن ، والجوانب الأدبية وأشكاله الفنية. وكان يمكن أخذ مادة العلم كلها وإعادة تركيبها للعثور على بنيتها ومكوناتها، ومن ثم إظهار أبعاد النص بدلاً من الاقتصار على بعض أجزائه المنتقاة. ولماذا الاقتصار على بعض المبادئ اللغوية من مبحث الألفاظ، مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفوم، دون بقية المبادئ اللغوية المزدوجة مثل: المحكم والمتشابه، ووضع الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول (الباطن) فى الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته"، حين الحديث عن الغزالى؟ وأين المستثنى والمستثنى منه؟ وأين الأمر والنهى، وهما غاية النص ومصبه النهائى فى الفعل الإنسانى؟ كان الإشكال فى "مفهوم النص" هو التذبذب بين العنوان "مفهوم النص" والعنوان الفرعى "دراسة فى علوم القرآن" . فاختار الباحث من علوم القرآن ما يتفق مع مفهوم النص، ولم يجعل علوم القرآن تفرض نفسها على مفهوم النص بكل أبعاده التى تقتضيها علوم القرآن. ومن ثم يكون النقد الأدبى قد تغلب على علوم القرآن فى ميدان الدراسات الإسلامية.

خامساً : قراءة جديدة أم خطاب قديم؟

بالرغم من التمهيد النظرى الأول "الخطاب الدينى والمنهج العلمي" الذى يقدم فيه المؤلف رؤيته فإن الخطاب التقليدى هو الغالب على مجمل الأبواب الثلاثة، باستثناء تحديث هنا وتجديد هناك (١) . فالمادة قديمة تم عرضها على نحو قديم وبأسلوب القدماء. يعرض الفصل الأول من الباب الأول "النص فى الثقافة" موضوعات الوحى والقرآن والكتاب والرسالة والبلاغ وإتصال البشر بالجن. ويتناول الفصل الثانى محمد والحنيفية ودين إبراهيم. ويعرض الفصل الثالث للمكى والمدنى، وتكرار النزول، والنص والحكم. ويحلل الفصل الرابع أسباب النزول وكيفية التنجيم، وعموم اللفظ وخصوص السبب، وتكرار السبب. ويتناول الفصل الخامس الناسخ والمنسوخ مفهوماً ووظيفة، والفصل بين الحكم والتلاوة. أما الباب الثانى "آليات النص" فإنه يغلب عليه أيضاً أسلوب عرض مادة القدماء. إذ يتناول

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣-٥٢

الفصل الأول الإعجاز والفرق بين القرآن والشعر، والقرآن والسجع، والإعجاز فى التأليف، والإعجاز فى النظم. ويعرض الفصل الثانى للمناسبة بين الآيات والسور. كما يتناول الفصل الثالث المجمل والمبين، وبعض المبادئ اللغوية من مبحث الألفاظ فى علم الأصول. ويغلب على الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" تقسيمات الغزالى ومصطلحاته، مثل علوم القشر والصدف، وعلوم اللباب. لم تظهر القراءة الجديدة والأسلوب الجديد إلا فى أقل قدر ممكن، مثل عناوين الأبواب الثلاثة الكبرى : "النص فى الثقافة (التشكل والتشكيل)"، "آليات النص"، "تحويل مفهوم النص ووظيفته"، وفى بعض أجزاء الفصول فى أقل قدر ممكن، مثل "التوجه إلى الواقع بالبلاغ" ، "تفاوت مستويات النص"(١). والمؤلف ذو باع طويل فى التجديد اللغوى، وعلى دراية تامة بعلوم اللغة الحديثة. وله جولات فى الأسلوبية والسيميوطيقا والهرمنيوطيقا. إلا أنه آثر العلم الدقيق دون القراءة الجديدة، إلا فى أقل قدر ممكن، وفى إتجاه واحد، وهو التحليل الدلالى.

ويعلن المؤلف فى المقدمة أن المنهج الذى سار عليه هو "قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أولاً، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانيا(٢). ولكن الذى تحقق عملياً هو عرض مادة القدماء فى الأغلب، وظهور الرؤية المعاصرة فى الأقل. القديم هو الأوضح والمباشر، والجديد هو الخافت والمتسلل. كما يعرض المؤلف فى التمهيد "الخطاب الدينى والمنهج العلمى" لرؤيته لموضوعه، والباعث على التأليف فيه، والجمع بين هموم العالم والمواطن، بين قضايا العلم والوطن(٣). "ولم يكن الحوار فى هذه الدائرة إن وسع يقف عند حد الهموم الأكاديمية، بل كان يتناول هذه الهموم فى إطار من هموم أوسع هى هموم الثقافة والوطن بشكل عام. إن اهتمامات الباحث على المستوى الأكاديمى لا تنفصل عن هموم المواطن بل تتجاوب معها. وليست الأسئلة والافتراضات التى يطرحها الباحث فى أى دراسة فى حقيقتها إلا صدى - قد يبدو بعيداً وخافتاً فى أحايين كثيرة - لهموم المواطن على أى مستوى من المستويات"(٤). وهى معادلة صعبة، يصعب إيجاد ميزان دقيق فيها بحيث تتساوى الكفتان، ولا ترجح إحداهما الأخرى. ولم كنا علماء أولاً فعادة ما ترجح كفة العالم ولا تظهر هموم المواطن ورؤيته كيفية إستعمال النص فى أجهزة الإعلام من أجل السيطرة على رقاب الناس وتبريراً لأعمال السلطان . لا يظهر ذلك إلا وثباً واختراقاً للخطاب العلمى.

---

(١) المصدر السابق ص ٧٩-٨٤ ص ٣٢٥-٣٣٧

(٢) المصدر السابق ص ٥

(٣) المصدر السابق ص ٩-٣٢

(٤) المصدر السابق ص ٥-٦

فالخطاب العلمى هو السائد، وهموم المواطن إنبثاقات فيه. المقدمة النظرية قوية للغاية. لها رؤية تجمع بين الماضى والحاضر، بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة. وأبواب الكتاب الثلاثة خالية من هذه الجمع فى الغالب، وأقرب إلى الماضى منها إلى الحاضر، وإلى النظر منها إلى العمل، وإلى الفكر منها إلى الممارسة. وهذا هو الميل نفسه الذى وقع فيه "من العقيدة إلى الثورة"، بالرغم من إعلان المشروع فى "التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم" إمكانية إيجاد خطاب واحد يجمع بين هموم العلم والوطن. لقد كان الغرض من "التمهيد" مناقشة مغزى هذه الدراسة بالنسبة لهموم الثقافة والوطن(١). ومع ذلك، ومع قلة هذه الانبثاقات لهموم المواطن داخل الخطاب العلمي، كلف ذلك الباحث خسارة العالم فى أسماع طلابه فى شتاء ١٩٨٢، فى سبيل الوطن (٢) . بل تغلب فى "التمهيد" هموم المواطن على هموم العالم، وهموم السياسى على هموم الباحث. ويتضح ذلك حتى فى الأسلوب والحديث عن الفكر الرجعى، والإمبريالية العالمية، والصهيونية الإسرائيلية، والقوى الرجعية المسيطرة فى الداخل ، وسيطرة الصهاينة على المسجد الأقصى، وعن الإسلام والاشتراكية والعدالة الإجتماعية، والانفتاح وشركات الاستثمار(٣). فإذا صعب وثب المواطن على العالم فى المتن فإنه يسهل ذلك فى الهامش الخفى الذى تظهر فيه خبايا النفس. فالعالم هو الشعور، والمواطن هو اللاشعور، مثل الهجوم على الغزالى الأشعرى الصوفى السنى، وصك البراءة والطهارة لصفة السنى لممارسة فعالية الإيديولوجية(٤).

والأمثلة على الوثب كثيرة تبلغ العشرات. ففى معرض الحديث عن إستحالة الفصل بين النص والواقع يتم الوثب إلى الحاضر، "فإن هذا الفصل فى ثقافتنا المعاصرة، وفى الخطاب الدينى الرسمي على وجه الخصوص، يرتد إلى أسباب مشابهة وإن اختلفت الظروف الموضوعية"(٥). وبعد الحديث عن إجتهادى عمر بن الخطاب فى منع إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة من سياق النص، وفى عدم إقامة حد السرقة على عبدين جوعهما سيدهما يتم الوثب ويقول "إن الخطاب الدينى المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين"(٦). وفى معرض التعارض والترجيح بين الروايات القديمة يثبت الباحث أنه "لابد أن يتمتع الباحث المعاصر

---

(١) المصدر السابق ص٦

(٢) المصدر السابق ص٧

(٣) المصدر السايق ص ١٤/١٦/٢٠/٢٣

(٤) المصدر السايق ص ٩٣

(٥) المصدر السايق ص ١١٢

(٦) المصدر السايق ص ١١٧

بحق الاجتهاد والترجيح"(١). وفى التمييز بين التفسير والتأويل وقبول الأول ورفض الثانى بوصفه مكروهاً، يتم الانتقال إلى العصر الحاضر. إذ "يتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تاماً مع الخطاب السياسى المباشر، الذى يضم كل تحريات المعارضة أو الاحتجاج السياسى ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحريكات تستهدف إثارة الفتنة"(٢). وأيضاً "وليس هذا المسلك فى الفكر الدينى الرسمى فى حقيقته مغايراً لمسلك الاتجاهات الرجعية فى التراث التى وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتها بأنها تأويلات فاسدة أو مستكرهة"(٣). وبمناسبة ضرورة التأويل يضرب الباحث المثل بالإجماع، ويتم الوثب "وفى عصرنا هذا الذى يخضع الفكر الدينى لأهواء الحكام، وتحول فيه دور الفقية من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكام ورعاية مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة، يتعين إعادة النظر فى مفهوم الإجماع فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد.."(٤). وبمناسبة لفظ التسخير يتم الانتقال من المعنى القرآن، وهو السيطرة على قوانين الطبيعة إلى المعنى المعاصر وثباً "إن المفهوم الطبقى واضح هنا فى إستخدام لفظ التسخير. فالعمال مسخرون فى خدمة الملوك لاقامة ملك الدنيا. وأهل الدنيا مسخرون لخدمة أهل الآخرة لكى يستقيم لهم سلوك الطريق. وفى هذا المفهوم يبدو حرص الغزالى على المحافظة على النسق الاجتماعى القائم، مادام هو النسق الوحيد القادر على ضمان الخلاص لأهل الآخرة" (٥) . وأخيراً يتم الوثب انتقالاً من الغزالى القديم إلى الغزالى المعاصر إذا "لم يكن يمكن للنسق الغزالى أن يهيمن ويسيطر إلا والواقع الاجتماعى السياسى للعالم الإسلامى يعانى التفسخ الداخلى بين طبقات الأمة، وهو تفسخ لم يحسمه صراع حقيقى اجتماعى أو فكرى، لأن هذا التفسخ قد زامنه سيطرة المستعمر وتحالفه مع قوة الاستغلال الداخلية فى الأوطان الإسلامية"(٦).

ومن مظاهر صعوبة المعادلة الصعبة بين القديم والجديد يسقط الباحث أحياناً الحاضر فى الماضى، ويستعمل لغة الحاضر فى شرح وقائع الماضى، مثل الحديث عن العسكر والعسكريين. والسيطرة العسكرية، والطبقة الحاكمة العسكرية، والدكتاتورية العسكرية، والرضوخ العسكرى للأوامر، مما يكشف عن أزمة المواطن من حكم العسكر(٧). ونظراً لأن الباحث كان يرى الحاضر فى الماضى أكثر مما يرى الماضى فى الحاضر فقد غلب التراث الحى علوم القرآن باعتبارها

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٦

(٢) المصدر السابق ص٢٤٧

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٨

(٤) المصدر السابق ص ٢٧٢

(٥) المصدر السابق ص ٣٢٥

(٦) المصدر السابق ص ٣٣٦

(٧) المصدر السابق ص ١٥

مخزوناً نفسياً عند الجماهير. وبالرغم من محاولة الباحث الاعتماد على الأمثلة العامية أحياناً، مثل "السرفى بير"، أو الأمثالة القديمة "وحى فى حجر"، إلا أن علوم القرآن الحية وفعلها فى الثقافة الشعبية غابت تماماً(١). ثم ظهرت فى الخاتمة فى آخر فقرة، بتحول النص القرآنى، الوحى الحى، إلى تمائم وتعاويذ تعلق فى الرقاب وعلى الصدور، وفى العربات وعلى الأبواب، فى الموالد والأعياد. "وهكذا تحول النص تدريجياً إلى شئ ثمين فى ذاته. وتم "تشييئه" فى الثقافة . فصار حلية للنساء ورقية للأطفال وزينة تعلق على الحوائط وتعرض إلى جانب الفضيات والمذهبات"(٢).

وقد طغى الخطاب القديم على القراءة الجديدة حتى فى طريقة العرض، ووضع النصوص القديمة فى صلب المتن، إلى حد الإكثار والإطالة. يبدأ النص القديم من فقرة إلى نصف صفحة إلى صفحة بأكملها وربما إلى صفحتين ، وأخيراً إلى ثلاث صفحات(٣). وتكاد لا توجد صفحة واحدة خالية، إلا فى الأقل، من النص القديم. فمن مجموع ٣٣٦ صفحة، وهى مجموع الكتاب، هناك ٢٦٩ صفحة بها نصوص قديمة، أى أكثر من ثلاثة أرباع صفحات الكتاب مدعمة بالنصوص. وقد يكون لذلك مزية هى السماح للقارئ بمعرفة مادة المؤلف وتتبعه لتحليله لها، موافقاً له أو مخالفاً، ومشاركته له تخلق الجديد من القديم. لكن عيب ذلك فى الوقت نفسه هو كسر إتصال الخطاب العلمى المستقل بذاته عن شواهده الخارجية، وتجاور الخطابين القديم والجديد، وغياب الوحدة العضوية وعنصر الاتصال البنيوى بينهما، فى حين أن وضع الشواهد والأدلة من النصوص القديمة، أى المقروء فى الهوامش أسفل الصفحات لمن شاء من القراء المراجعة والعودة إلى المادة الأصلية، يحافظ على وحدة الخطاب العلمى واستقلاله ونسقه وبنيته، دون عمليات جراحية خارجية لزرع الأعضاء(٤). وهذا هو الأسلوب المتبع فى "من العقيدة إلى الثورة". فمادة القدماء بما فى ذلك أسماء الأعلام تكون فى أسفل الصفحات، وتحليل المحدثين فى أعلى الصفحة.

وتبدو بعض مظاهر الحداثة واثبة على الخطابة القديم على مستوى الألفاظ والمصطلحات والتعبيرات والأحكام. فمن مظاهر الحداثة فى الألفاظ إستعمال الألفاظ المعربة، مثل ديالكتيك، والربط الميكانيكى، والحقائق الإمبريقية ، على نحو

---

(١) المصدر السابق ص ٦٢

(٢) المصدر السابق ص ٣٣٧

(٣) المصدر السابق ص ٣٣٠-٣٣٥ ص ١٤٨-١٥١

(٤) أنظر دراستنا " قراءة النص " فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٤٩.

ينال من نقاء اللغة، لا سيما أن موضوع الدراسة هو علوم القرآن، والدارس لغوى بلاغى قدير، ووريث عبد القاهر الجرجانى وأبى سعيد السيرافى⁽¹⁾.

ومظاهر الحداثة فى المصطلحات أكثر وأعم، مثل لفظ آليات، للاشارة بها إلى آليات العموم وآليات الخصوص ، وتعنى ألفاظ العموم وألفاظ الخصوص بمصطلح القدماء ⁽²⁾ . وكذلك آليات التأويل ، وآليات النص، وهو الباب الثانى كله الذى يعنى فى معظمه مباحث الألفاظ عند الأصوليين⁽³⁾. أما مصطلح "غنوصى" فإنه أقرب إلى وصف النزعات الإشراقية اليونانية القديمة وليس التصوف الإسلامى المستقل عن اليونان⁽⁴⁾. وكذلك مفهوم "الثقافة" الواردة فى عنوان الباب الأول "النص فى الثقافة" هو مصطلح حديث، المقصود منه الإشارة إلى التراث القديم الذى مازال حياً فى وجدان العصر أو الحضارة الإسلامية بما هو تعبير شائع⁽⁵⁾. ولكن يبدو أن المصطلح الحديث مستعمل بالمعنى الوارد فيه فى أنثروبولوجيا الثقافة بما هو علم حديث ⁽⁶⁾ . ومن مصطلحات الحداثة أيضاً مصطلح "الغموض"، عنواناً فى الفصل الثالث من الباب الثانى "الغموض والوضوح"⁽⁷⁾. فهو مصطلح وارد إما من علم اللغة الحديث أو من الاستعمالات المعاصرة الشائعة. وهو ليس لفظاً قرآنياً أو مصطلحاً أصولياً أو من علوم القرآن، وإنما هو لفظ مستحدث وله معنى قدحى. فالغامض عكس الواضح، فى حين ألفاظ القرآن ومصطلحات علم الأصول وعلوم القرآن هى التشابه والإجمال والإطلاق. فالمجمل أو المتشابه أو المطلق ليس غامضاً بل هو لفظ يحتمل معنيين دون ترجيح أحدهما على الآخر، أو مع إحتمال الترجيح. وهو جزء من منطق اللغة ، لا من حيث هى لغة بل من حيث هى اقتضاء فعل فى زمان ومكان متغيرين، ولدى أقوام وشعوب على مدى التاريخ⁽⁸⁾. فالنص متعدد الأبعاد الفنية فى الحقيقة والمجاز، والمعنوية على حسب أعماق الشعور فى الظاهر والمؤول، والاحتمالية من أجل إفساح المجال لحرية الاختيار طبقاً للمكان والزمان فى المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والفردية فى العام والخاص، والفعلية فى الأمر والنهى. وهذا كله ليس غموضاً بل إقتضاء فعل إنسانى متعدد الأبعاد، أتاه النص فى القدر نفسه من التعدد.

---

(١) مفهوم النص ص ٢٩-٣٠ ص ١١٠ ص ٢٧ص ١٠٩

(٢)المصدر السابق ص ٢٢٥-٢٣٢ ص ٢٣٢-٢٤٢

(٣)المصدر السابق ص ٢٦٧-٢٧٣- ص ١٥٣-٢٧٣

(٤) المصدر السابق ص ٢٧٨

(٥) المصدر السابق ص ٣١

(٦) المصدر السابق ص ٢٨

(٧) المصدر السابق ص ١٩٩-٢٢٠

(٨) المصدر السابق ص ٢٠ ص ٢٠٥ ص ٢٠٧

وتبدو الحداثة فى التعبيرات فى استعمال تعبير "المنهج العلمى" فى عنوان التمهيد "الخطاب الدينى والخطاب العلمى"(١). فالمناهج العلمية كثيرة، وليس هناك منهج واحد. وقد يكون المقصود هو التحليل العلمى. كما أن الخطاب الدينى متعدد، ولا يوجد خطاب دينى واحد. هناك خطاب دينى سياسى، الغاية منه الدخول فى المعارك السياسية والصراعات الإجتماعية. وهناك خطاب دينى علمى، مثل الخطاب الأصولى، الغاية منه وضع منطق للنص من أجل وضع قواعد للسلوك الفردى والإجتماعى. والتقابل بين الخطاب الدينى والخطاب العلمى يوحى بأنهما متعارضان بالضرورة. ولكن التعبير الأكثر شيوعاً هو "العقل العربى"، "الثقافة العربية"،" الحضارة العربية" ، "النصوص العربية"، من الأخطر فالأقل خطراً(٢). فالعقل العربى تحت تأثير المستشرقين مثل (فيليب بتاى الإسرائيلى)، والمغاربة أحياناً أخرى (الجابرى)، مقولة غير علمية، مقولة أيديولوجية صرفة، تعنى المغايرة والمخالفة للأنا، يشير بها المستشرق أو غير العربى إلى غيره ليشيأه بعد أن يتغاير معه. والعربى لا يصف عقله بأنه عربى لأنه لا فصل بين الذات والموضوع. كما أنه مفهوم لا يخلو من عنصرية. فالعقل ليس له جنس أو بنية. أما الثقافة فهى نتاج العقل، والحضارة مرتبطة بشعب. ويستعمل المؤلف التمييز بين العربى وغير العربى فى شرح تاريخية النص : "وإذا كان من الصعب هنا أن نتتبع بدقة ذلك التحول الوظيفى الذى لحق بالنص الدينى فى حركة الثقافة العربية فإننا نكتفى بالإشارة إلى سيطرة العناصر غير العربية على حركة الواقع العربى الإسلامى، ونقصد العناصر العسكرية من السلاجقة والترك والديلم، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الإسلامى حتى الحرب العالمية الأولى"(٣). وكيف تكون الثقافة عربية وقد حملها العرب وغير العرب؟ ألا يكون لفظ إسلامية علمياً وتاريخياً أدق؟ وفى تساؤل المؤلف عن الهوية الحضارية يرفض التعارض الزائف بين العروبة والإسلام . وهذا صحيح. ولكن ذلك لا يعنى أن الإسلام دين عربى، وأنه أهم مكونات العروبة وأساسها الحضارى والثقافى(٤). الإسلام دين حمله العرب أولاً، وحقق لهم أمانيهم الإجتماعية فى العدالة الإجتماعية والمساواة، وأحلامهم السياسية فى الوحدة والقوة. ثم حمله غير العرب من الأسيويين والأفارقة. وحقق لهم أمانيهم أيضاً فى الوحدة الوطنية (الملايو، أندونيسيا، الهند) أو فى الهوية المستقلة (الأفارقة فى أفريقيا وفى أمريكا). إنما العروبة هى اللسان، وليس العقل هو الثقافة أو الحضارة.

---

(١) المصدر السابق ص ٩

(٢) المصدر السابق ص ٥٢ ص ٢٧ ص ٢٤٧ ص ١٠٩ ص ١٤

(٣) المصدر السابق ص ١٥

(٤) المصدر السابق ص ٢٥-٢٧

كذلك تبدو مظاهر الحداثة الواثبة في بعض الأحكام النمطية الشائعة، مثل الحكم على حضارتنا بأنها حضارة نص (١) . مع أن النص بما هو مفهوم فى علوم القرآن مرتبط بالواقع، بالمكان والحدث في أسباب النزول، وبالزمان والتطور فى الناسخ والمنسوخ. وهو قائم على بداهة العقل عند المعتزلة وعلى التصورات والتصديقات فى منطق اليقين عند الفلاسفة، وعلى التجربة الذاتية عند الصوفية، وعلى الصالح العام عند الأصوليين. فالعقل والواقع والتجربة والمصلحة، كل ذلك أسس للنص. ومن ثم يكون الحكم على الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص ـ وهو حكم من الخارج تحت تأثير الغرب الذى جعل حضارته وحدها فى العصور الحديثة حضارة عقل وطبيعة ـ ليس بأولى من الحكم عليها بأنها حضارة واقع وزمان وتطور وعقل ومصلحة. فالعقل والواقع مكونات للنص فى منظومة عضوية تجمع بين الوحى والعقل والواقع(٢). ومن مظاهر الحداثة أيضاً الحكم على التعددية فى علم أصول الفقة باللا أدرية (٣) . فالتعددية فى علم أصول الفقه أصل من أصوله. فإجابة عن سؤال: هل المصيب واحد؟ أجاب الأصوليون بأن الحق النظرى واحد، ولكن الحق العملى متعدد. أصول النظر واحدة بما هى مصادر أو مناهج، ولكن يتكاثر الاجتهاد طبقاً لتغير الظروف والمصالح. وهذا هو معنى النص المذكور لقاضى البصرة عبيد الله بن الحسن(٤). وهو لا يعنى التسوية بين كل الآراء وبين كل الاجتهادات مهما تضاربت وتناقضت، أى أنه لا يعنى أى موقف "لا أدرى" شاك فى الحق النظرى. ولما كان من مظاهر الحداثة الحكم الشائع عن التوفيق بأنه تلفيق، وأنه ـ من ثم ـ ليس موقفاً علمياً، أصبح للتوفيق عند المؤلف باستمرار معنى قدحى(٥). فهو تلفيق بين الروايات، وبين الاتجاهات الفكرية، بل بين المتناقضات يؤدى بالضرورة إلى الإخفاق(٦). والتوفيق أحد مناهج الفكر الدينى، يهودياً كان أو مسيحياً أو إسلامياً، للإبقاء على مطلبين كلاهما شرعى، مثل الدين والفلسفة، الوحى والعقل، الأصل والفرع فى الاجتهاد، الأصالة والمعاصرة فى التجديد والإصلاح. فى مقابل إتجاه آخر يرى التمييز بين المطلبين والتعارض بين الرؤى المتكاملة، كما هو الحال فى الوعى الأوربى فى العصور الحديثة(٧). وليس

---

(١) المصدر السابق ص١١

(٢) حسن حنفى : مناهج التأويل، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه"، الجزء الثانى، القسم الثالث، الفصل الثالث: "البنية القبلية للوحى"، ص ٣٠٩ ـ ٣٢١، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، القاهرة، ١٩٦٥ (بالفرنسية).

(٣) مفهوم النص ص ٢٤-٢٥

(٤) المصدر السابق ص ٢٤

(٥) المصدر السابق ص ٩٢-٩٨

(٦) نصر حامد أبو زيد : التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى، التوفيقية، النجاح والإخفاق ص١٠٠ ـ ١٠٨، مجلة ألف العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠ص٥٤ ـ ١٠٩.

(٧) حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب، الفصل السابع: بنية العقل الأوربى، مدبولى، القاهرة ١٩٩٠.

النسق الأشعرى، بكل ما ينتظم فى هذا النسق من تبريرية وتلفيقية، هو النموذج الوحيد للجمع بين المطلبين(١).

سادساً : إنتاج النصوص بين الوعى العلمى والتوجيه الأيديولوجى

هل يمكن فصل الوعى العلمى بإنتاج النصوص عن التوجيه الأيديولوجى عند إستعمالها؟(٢). وإذا كان لا يمكن فصل هموم العالم عن هموم المواطن فكيف يمكن فصل الوعى بالنص العلمى عن توجيهه الإيديولوجى؟ إن النص فى بدايته، بما فى ذلك النص القرآنى، هو نص إيديولوجى بالأصالة، يهدف إلى توجيه الواقع العربى وإلى حوار الخصوم من أجل إقناعهم بالتوجه الإيديولوجى الجديد. بل إن قراءة النص وتثبيته بلهجة قريش إنما هو توجه إيديولوجى. كما أن استعماله عند كل الفرق، متكملين وفلاسفة وصوفية وأصوليين، إنما كان إستعمالاً أيديولوجياً. بل إن مطلب العلم ذاته هو أيديولوجيا مضادة. هى أيديولوجيا علمية ضد أيديولوجيات الصراع السائدة: أيديولوجيا السلطة وأيديولوجيا المعارضة.

إن الوعى العلمى بالتراث حتى ولو كان ممكناً دون توجيه أيديولوجى قد يحتاج إلى عمر بأكمله من أجل وصف تاريخية النص وتشكله. فمتى يتم تغيير الواقع والدخول فى صراعاته بما فى ذلك الإيديولوجيا؟ إذا ما قضى الإنسان عمره فى البحث عن الحقيقة، إذا كان الوصول إليها ممكناً، فمتى يتم الانتفاع بها والدخول فى معارك الزيف والخداع؟ أليس العمل جزءاً من الحقيقة مع النظر؟ إن التعارض بين العلم والإيديولوجيا يقوم على التطهر، وعلى رغبة فى مزيد من الإحكام النظرى فى عصر تشابكت فيه الأهواء واحتدم فيه الصراع. والحقيقة أن الأيديولوجيا هى علم العلم، بوصفه أيديولوجيا.

ومن ثم يمكن التساؤل: إلى أى حد يمكن تحقيق الهدف الثانى من الدراسة ـ إذا كان الهدف الأول هو ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية ـ وهو "محاولة تحديد مفهوم موضوعى للإسلام، مفهوم يجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الإجتماعية والسياسية المختلفة فى الواقع العربى الإسلامى"؟(٣). بل إن الإسلام ذاته رؤية أيديولوجية إسلامية عربية لتاريخ الأديان وللواقع العربى الجاهلى. وهذا الطموح الموضوعى هو نفسه أيديولوجيا مقابلة لأيديولوجيا الجماعة الإسلامية. ومهما حاول الباحث الحفاظ على طموحه العلمى ووعيه العلمى بإنتاج النصوص فإن الواقع الأيديولوجى يفرض نفسه فى إصدار الأحكام. فأحياناً يتم التخلى كلية

---

(١) مفهوم النص ص ٣٣٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٣.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢.

عن تاريخية النص والإنتاج العلمى للتراث. فمثلاً الحكم على رشيد رضا بأنه "من جبة الشيخ برزت الأتجاهات الرجعية المحافظة فى مجالات الفكر الدينى والأدبى على السواء" هو إغفال لرد الفعل على الثورة الكمالية فى تركيا الذى جعل رشيد رضا يتراجع عن التجديد، وهو زعيم حزب الإصلاح ضد السلفيين والعلمانيين على حد سواء(١). فنجاح العلمانية، وجمعية الاتحاد والترقى، وحزب تركيا الفتاة، والقومية الطورانية، هى التى أدت برشيد رضا إلى رد الفعل السفلى. والنقيض يولد النقيض، والطرفان يلتقيان.

كما يبدو التأرجح بين الوعى العلمى بالنص والتوجه الإيديولوجى فى دراسة النص من الناحية اللغوية ومن الناحية الغيبية، بين الدراسات الأدبية المقارنة وعلوم القرآن، وهما طرفا نقيض. فرد النص إلى المدخل اللغوى إبتسار له ، ورد للكل إلى الجزء(٢). إذ إنه أيضاً نص أدبى يعبر بالصورة الفنية. وهو نص فلسفى يعطى تصوراً للعالم، وهو نص أخلاقى يتضمن بعض المعايير العامة للسلوك، وهو نص تشريعى يعطى أحكاماً وقوانين. ويمكن أن يكون ذلك كله مداخل للنص دون ردها جميعاً إلى المدخل اللغوى. وفى الوقت نفسه يظهر البعد الغيبى للنص فى الفصل الأول من الباب الأول "مفهوم الوحى" على نحو يتعارض مع المدخل اللغوى والنص القرآنى بوصفه نصاً أدبياً(٣). ومن ثم يكون الحديث عن إتصال البشر بالجن واقعاً فى دائرة ما لا برهان عليه، وكذلك اتصال البشر بالملائكة والشياطين(٤). وإذا كان النص يبدأ بالإعلان، شفاهاً أولاً ثم تدويناً ثانياً، فإن الذهاب إلى ما قبل ذلك هو خروج عن الوعى العلمى بالنص ودخول فى ميدان لا يمكن التحقق منه. فالنبوة لها بعدان: بعد رأسى، يتمثل فى علاقة المرسل بالمرسل إليه، وما يتضمنه من توسط الملائكة، مثل جبريل أوغيره، وبعد أفقى، يتمثل فى علاقة المرسل إليه، أى الرسول، بالمرسل إليهم، أى الناس. الأول غيبى لا برهان علمياً عليه. والثانى وضعى، يمكن التحقق منه صوتاً وحرفاً، حفظاً ونقلاً، شفاهاً وتدويناً. الأول سابق على النص، أى ما قبل النص؛ والثانى بعد النطق، النص الشفاهى، وبعد التدوين، النص المكتوب(٥). ومن ثم فإن علاقة الملك بالرسول تقع ضمن البعد الرأسى للنبوة وليس ضمن البعد الأفقى ، وكذلك علاقة جبريل بمحمد(٦). أما الحديث عن المتلقى الأول للنص، وهو الرسول، فى الفصل الثانى من الباب الأول فإنه خارج عن

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ -٢٩ ص ٣١

(٣) المصدر السابق ص ٣٥-٦٥

(٤) المصدر السابق ص ٣٨-٤٥

(٥) حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، الجزء الرابع، النبوة والمعاد، ثامناً: الشخص أم الرسالة؟ ص ٢٠٤ - ٢٣٧، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٦) مفهوم النص ص ٤٧ ص ٦٤

موضوع النص وتشخيصه (١) . النص هو الإعلان، شفاهاً أو تدويناً، بياناً أو سماعاً. وله استقلاله عن قائله وسماعه. أما المتلقى الأول للنص فهو موضوع علم مستقل هو علم السيرة.

وكذلك يبدو التذبذب بين الوعى العلمى بالنص والنص الدينى فى غلبة موضوعات علوم القرآن، النص الدينى، على الدراسات الأدبية، النص الأدبى، فيما يتعلق ببنية النص، وجماليات النص، ولغويات النص. وفصل الإعجاز إنما هو أحد موضوعات علوم القرآن المستمدة من علم الكلام. وانفصل علم القرآن عن بقية العلوم المشابهة في النصوص الدينية الأخرى فى العهدين القديم والجديد. وغاب المنهج المقارن والدراسات النصية المقارنة، مع أن موضوع النص موضوع مشترك فى كل حضارات النص. فالوحى، هل هو باللفظ والمعنى أم باللفظ وحده، من أهم موضوعات الوحى فى العهد الجديد، إلى حد أن النقاد المحافظين واللاهوتيين وحدوا بين الوحى والإلهام. فالكلام نفث في روع الكاتب. وهو يختار الألفاظ والصور من ثقافته وبيئته. فلو كان صياداً ظهرت عنده لغة الصيادين وصورة الشباك والأسماك والأعشاب. ولو كان نجاراً ظهرت لغة النجارين وصور البناء. ولو كان راعياً ظهرت لغة الرعاة وصور الأغنام والقطعان والذئب.ولو كان ملكاً ظهرت لغة القصور وصور المعابد والتيجان والذهب والفضة والجوارى الحسان(٢). أما التحول الموازى فى تطور النص وتطور شخص النبى فهو موجود أيضاً فى نص الإنجيل، فى تأليه المسيح التدريجى فى العقائد وفى النصوص(٣) . والمؤلف خبير فى علم الهرمينوطيقا، وضليع فيه. وهو العلم النظرى الذى نظّر لكل الدراسات النقدية التاريخية على النصوص الدينية التى تشكلت هى نفسها فيه.

إن "مفهوم النص" فى النهاية، وبالرغم من هذه المحاولة المتعثرة للقراءة، يمثل فتحاً جديداً فى الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية. يخلق المؤلف ولا يخلقه المؤلف. وإن مشروع إعادة بناء العلوم النقلية: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، لهو إحدى مسؤوليات هذا الجيل بعد أن تركها القدماء، وهى الأكثر أثراً وفاعلية فى ثقافة الجماهير وفى سلوكهم. تكفيه الجدية التى فيها يجتمع العلم والوطن، والعالم والمواطن، فى عصر غلب عليه التكرار والاجترار، أوالتمويه والخديعة. فتحية من القلب للكتاب وصاحبه، بالرغم من تساؤلات الذهن وأحكام العقل. وغالبا ما يكون صدق القلب هو الأبقى.

---

(١) المصدر السابق ص ٦٧-٨٤

(٢) إسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الفصل الثانى: الأنبياء، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص ١٤٥ ـ ١٧٠.

(٣) مفهوم النص ص ٦٧

(١٣)

علوم التأويل بين الخاصة والعامة

قراءة فى بعض الأعمال

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -)(*)

أولاً : مقدمة، العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة

لا تُعرض علوم التأويل على قارعة الطريق. ولا يتناولها أهل الصحافة والإعلام. ولا تصبح حديث العامة لشغل الوقت والتندر بالحوادث. فهى من علوم الخاصة وليست من علوم العامة. هكذا صاغها أهلها سواء فى تراثنا الصوفى الفلسفى القديم أو فى التراث الغربى الحديث. وقديماً تحدث الصوفية عن "المضنون به على غير أهله" وعن "إلجام العوام عن علم الكلام". ولكن يبدو أننا نعيش فى عصر الصحافة والإعلام، فى عصر الجماهير والإثارة كما يقول أورتيجا أى جاسيه(١). فالرأى العام ليس حكما فى الأمور العلمية. الرأى العام مجال الاعتقادات الشائعة، ونتيجة لصنع أجهزة الإعلام، وأداة قهر وضغط فى أيدى السلطة السياسية، توجهه كيف تشاء.

وقد يشعر العالِم أنه تخلى عن واجباته دفاعاً عن حرية الرأى والبحث العلمى، وأنه لم ينازل القهر والتفتيش فى الضمائر، وأنه لم ينزل إلى الساحة فيصول ويجول، ويزايد ويزيد، طالباً للمديح، وإظهاراً للشجاعة، والعلم هو الضحية. إن الدفاع عن العلم لا يكون أمام العامة وإلا تحول العلم إلى إعلام، بل فى مراكز البحث العلمى والمجلات العلمية المتخصصة، وحلقات البحث العلمى

(*) كُتبت هذه الدراسة إبان تعرض الصحافة لقضية حرية البحث العلمى فى الجامعة على مدى عدة أشهر بدأت فى القاهرة واستؤنفت فى طرابلس، وانتهت فى كيب تاون فى صيف ١٩٩٣. وكان الهدف مناصرة د. نصر حامد أبو زيد بطرقة العلماء بعيدا عن الصحافة وحتى يظهر الفرق بين التقرير العلمى والتقرير المباحثى. ولكن لم تشأ مجلة "فصول"، ولا "القاهرة" نشره فى وقتها، والمعركة مازالت دائرة وكأن النقد العلمى لا مكان له فى وقت الاستقطاب، الدفاع والهجوم، القبول والرفض، الخيانة والبطولة. وقرأه محمد زاهد فى عمان مخطوطا فأرسله إلى مجلة "الاجتهاد" العدد ٢٦ السنة السادسة ١٩٩٤ ونشر فيها. ثم أعيد نشره من جديد فى مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع ١٩٩٥ وبعد أن هدأت الحملة أعيد نشره فى مجلة القاهرة بناء على طلبها العدد ١٧٣/١٧٤/١٧٥/ ابريل، مايو، يونيو ١٩٩٧.

(١) انظر دراستنا "ثورة الجماهير عند أورتيجا أى جاسيه" فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص٤٤٦ ـ ٤٨٦.

وفى اللجان العلمية وفى المجالس العلمية المتخصصة، مجالس الأقسام والكليات والجامعات.

وأخطر شئ فى العلم أن يتحول إلى سياسة، وأن يصبح الخلاف العلمى تحزباً سياسياً أو صراعاً أيديولوجيا أو خلافاً عقائديا. فالأحزاب السياسية والأيديولوجيا والعقائد الدينية تعرف الحقيقة مسبقاً. والفكر لديها إثبات لصحة أحكامها المسبقة، والبرهان فيها تبرير لما عُرف سلفاً. ومن ثم ينتهى العلم ويصبح أداة لنصرة المذهب والعقيدة والأيديولوجيا. العلم شئ والاعتقاد السياسى أو الدينى شئ آخر. فالأول برهانٌ ونظرٌ واحتمالٌ وحوار، والثانى إيمانٌ واعتقادٌ ويقينٌ وإثباتٌ. العلم عُرضة للصواب والخطأ، والاعتقاد يقينٌ مطلق صواباً أم خطأً. الخلاف بين العلماء فى الرأى وطرق البحث والاستنتاج من أجل تقدم العلم، والخلاف فى العقائد والمذاهب صراع قوى رغبة فى السلطة والوصول إلى الحكم. العلم مجال الاحتمال، والعقائد مجال القطع. وعلوم التأويل علوم إنسانية وليست عقائد دينية أو مذاهب سياسية.

وهناك فرقٌ بين تقارير أجهزة الأمن، الدينى والسياسى، والبحث العلمى. الأول عريضة اتهام، تشير إلى المجرم، وتقدمه إلى العدالة، وتخبر عنه أجهزة الشرطة والأمن. ليس القصد منه البحث العلمى، والاختلاف والاتفاق فى الرأى بين العلماء، وهو شئ محمودٍ "كلكم راد وكلكم مردود عليه" بل الإدانة والاتهامٍ. والعيب فى ذلك كله هو من المتهم وله حق الاتهام؟ ومن المتهم؟ وما هى ساحة الاتهام؟

هلٍ المتّهم من له حق الاتهام؛ هو العالم والأستاذ والزميل الذى يساوى الباحث المتهم فى العلم والأستاذية والزمالة مع خلاف فى العمر؟ هل البشر هـ أصحاب الحق فى توزيع الاتهامات على الناس فى موضوعات الإيمان التى يطلع عليها إلا الله وحده؟ إن الله وحده هو الذى له الحق فى ذلك وليس سواه ويوم القيامة وليس فى الدنيا مادامت هناك إمكانية للعمل والمراجعة والابتكار. بل إن الله أمهل إبليس وأنظره بعد أن أدانه فى شئ لا يمكن غفرانه، وهو رفض التسليم بقيمة الإنسان. قد يكون المتهم أجهزة الدولة لجرائم يرتكبها المواطنون وليس العلماء ضد العلماء فى أروقة العلم وإلا عُدنا إلى عصرِ محاكم التفتيش بحيث يُنصب رجال الدين وحملة العلم أنفسهم لمحاكمة بعضهم البعض، إدانة للمخالف وتبرئة للموافق.

ومن المتّهم؟ أستاذ جامعى وباحث وعالم. وهل العلم والبحث جريمة؟ قد يخطئ العالم ويصيب. إذا أخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران. وإذا اتهم كل عالم عالما فلن يحدث علم ولن يظهر عالم. وهل البحث العلمى جريمة يعاقب عليها القانون؟ إن شرط البحث العلمى هو ألا نسلم بشئ على أنه حق إن لم [illegible] الدليل

أنه كذلك كما قال ديكارت من قبل. بداية العلم الشك" من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبُصر، ومن لم يُبصر تاه فى العمى والضلال" كما قال الغزالى من قبل. إن النظر عند الأصوليين القدماء أول الواجبات. والشك شرط النظر. ومن ثم كان من واجب العالم الشك فى الموروث حتى يعيد تأسيس العلم على البرهان. ومن هو المؤمن الذى سيحكم على الآخر بالكفر؟ ألا يكفر كلٌ الناس كلَّ الناس فلا يعود هناك مؤمن واحد ؟

وأين يقع الاتهام؟ فى الجامعة؟ إن الجامعة ليست ساحة قضاء، يحكم فيها عالم على عالم بالإيمان أو الكفر. إن الجامعة مكان للبحث العلمى، الشك والنظر، النقد وإعادة البناء، يتساوى فيها العلماء. والكل يحتكم إلى الدليل والبرهان. إن الكليات النظرية بطبيعتها وجهات نظر. تقوم على التعددية الفكرية والخلاف فى الرأى. ففى ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية تتعدد الاجتهادات، وفى ذلك ثراؤها. إن مقولات الإيمان والكفر لا شأن لها بالبحث العلمى. فالعلمُ له مقاييس صدقه من داخل البحث العلمى نفسه، التحقق من صدق الفروض فى الواقع إن كان البحث تجريبياً، وإتفاق النتائج مع المقدمات إن كان البحث استدلالياً، دقة استعمال المفاهيم والمصطلحات، حيادُ العالم وموضوعيته، خلوه من الأحكام المسبقة .. الخ. أما مقولاتُ الكفر والإيمان فهى خارج إطار البحث العلمى. فلا يجوز لأى إنسان كان أن يحكم بهما على إنسان آخر شرعاً وعقلاً. الله وحده هو المطلعُ على الأفئدة. كما اختلف علماء أصول الدين فى تحديد مقاييسهما: القول، العمل، التصديق، التصور بين المرجئة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة. وما أكثر ما أستعمل سلاح التكفير لاضطهاد الدولة لخصومها، ولاضطهاد فرق المعارضة للدولة والمجتمع والحاكم. فهو سلاح ذو حدين، يُشهره الخصوم فى مواجهة بعضهم البعض إذا ما أعوزهم أسباب الخلاف، وإذا ما أرادوا التستر على الصراع الحقيقى، الصراع على السلطة.

ويمكن عرض الأعمال العلمية للدكتور نصر حامد أبو زيد بطريقتين: الأولى عرض أعماله واحداً واحداً، مراجعة وتحليلاً ونقداً كما هو الحال فى التقارير العلمية. وميزة هذه الطريقة هو الإبقاء على وحد العمل وقصده واتجاهه. وعيبه هو استحالة تجنب التكرار. فالموضوعُ الواحد يتكرر فى أكثر من عمل. والأعمال كلها تجمعها حدوس واحدة، وتحليلات واحدة، ومنهج واحد، ونتيجة واحدة. والثانية جمع هذه الحدوس كلها مرة واحدة وتصنيفها فى الأعمال العلمية كلها. فالمهم هو النتائج العامة لا الأعمال المتفردة. وميزة هذه الطريقة هو الكشف عن الملامح العامة للمشروع الفكرى كله بصرف النظر عن أجزائه فى الأعمال العلمية على حدة. وعيبها القضاء على وحدة العمل وتفرده وإخراج التحليل من سياقه وتوظيفه فى الغاية والقصد. وقد آثرنا الطريقة الأولى حرصاً على وحدة كل

عمل على حدة. وأضفنا مجموعة من النتائج العامة فى آخر كل عمل وفى آخر الأعمال العلمية كلها تحقيقاً للطريقة الثانية.

ليست الغاية من هذه الدراسة فقط البحث العلمى والمراجعة وهو عمل العلماء، بل أيضاً الحوار وإبراز أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين مشروعى "التراث والتجديد" و"تحليل الخطاب"، وتحديد العلاقة بين الأصل والفرع، بين النظرية والتطبيق، بين أفلاطون وأرسطو، بين ديكارت وإسبينوزا، بين هيجل وماركس، بين هوسرل وهيدجر، بين جيل وجيل، تطويراً للمدرسة، وإنتقالاً من الفكر إلى الواقع، ومن النظر إلى الممارسة. وقد تكون الغاية أيضاً إرجاع الفرع إلى الأصل، وإعادة التفريعة إلى المسار الرئيسى، وعودة النهر إلى المصب، بدلاً من تبديد الماء فى الصحراء. فلا تتكّون دلتا خصبة على مر الزمان وبفعل التراكم التاريخى.

وتختلف هذه الدراسة وتتفق. لا تبرر ولا تحاكم، لا تقبل ولا ترفض، لا تمدح ولا تدين، لا تدخل فى حظيرة الإيمان ولا تخرج إلى حظيرة الكفر. هى دراسة من قاض حصيف، يوازن بين الأمور، ويقارن بين الشواهد، ويتحقق من صدق الأدلة، ويقول ما له وما عليه. وتلك سنة القاضى أبى الوليد ابن رشد فى تحكيمه بين الأشاعرة والمعتزلة فى "مناهج الأدلة" وبين الغزالى والفلاسفة فى "تهافت التهافت". الغرض منها إظهار الفرق بين التقرير المباحثى الاتهامى المغرض والتقرير العلمى الموضوعى المحايد. الخلاف بين العلماء محمود، وتسليم العلماء بعضهم بعضاً إلى سيف الجلاد وشاية.

وكما تأثرت بالمؤلف وتعلمت منه وتغيرت بعد نقده المتواصل لى وحكمه على بالتوفيقية والوسطية والسلفية والبرجماتية والأيديولوجية والتلوين فأرجو أن يتأثر المؤلف بى مرة ثانية بعد تجربة عمر طويل فى البحث العلمى على أكثر من عقدين من الزمان منذ ١٩٧٢ حتى ١٩٩٣. وكما أحاول أن أصبح أكثر علمية وتاريخية وموضوعية وعمقاً بناء على نقده المستمر لى فقد يحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل وليس النفس القصير، وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية، وأن معارك التاريخ لا يتم النصر فيها بين عشية وضحاها.

وهى دراسة محدودة تقرأ على قراءة، وأحياناً تقرأ قراءة على قراءة. تجمع بين العرض والنقد والحوار مما جعلها تطول أكثر من اللازم. لكنها شهادة على العصر وتحويل معركة حرية البحث العلمى فى مصر من مزايدة الصحافة إلى البحث العلمى الدقيق، ومن قارعة الطريق إلى المجلات العلمية المتخصصة.

ثانياً : إشكاليات القراءة وآليات التأويل

"إشكاليات القراءة وآليات التأويل" كتاب يضم سبع دراسات نظرية وتطبيقية فى علوم القراءة والتأويل تنتظم فى محاور ثلاثة(١) : الأول المشكلات النظرية، ويضم "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص" و"علم العلامات فى التراث : دراسة استكشافية". والمحور الثانى قراءات تجريبية يضم ثلاثة موضوعات : "الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية" و"مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية" و"التأويل فى كتاب سيبويه". والمحور الثالث "قراءات على قراءات" يضم دراستين: "الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث" و"الذاكرة المفقودة والبحث عن النص". وكلها دراسات كتبت ما بين ١٩٨١ و١٩٨٨ (٢) .

١- الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص(٣) .

وهى دراسة فى الفكر الغربى الحديث، النظرية والتاريخ، منذ القرن السابع عشر حتى العصر الحالى بعد أن أصبحت علوم التأويل علماً مستقلاً منفصلاً عن العلوم الدينية تحت اسم الهرمينوطيقا. يدرس عمليات الفهم وآليات التأويل. ومع ذلك فالهم العربى هو الغالب، ونقطة البداية، وذلك بطرح أسئلة واضحة وصريحة من تاريخنا الثقافى وواقعنا الفكرى. لا قراءة للوافد إلا من خلال الموروث وإلا وقعنا فى الازدواجية الثقافية المتعارضة والانتهاء إلى الانكفاء على الذات دفاعاً عن القديم أو الارتماء فى أحضان الوافد تقليداً للغرب. وهو الموقف الذى يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية، وكأنها هنا ضرورة حتمية تعبر عن طبيعة الموقف الحضارى والمرحلة التاريخية التى نعيشها. ولا يظهر فى العنوان المادة العلمية ومصدرها، الموروث أو الوافد، ولا تظهر فى الدراسة أية تقسيمات فرعية أو أية منهجية للمقارنة بين تراثين وكأنه من المفهوم أن الهرمينوطيقا فى التراث الغربى بألف ولام التعريف. ويتم الانتقال من تراث إلى آخر دون إيجاد ميزان دقيق متعادل يوقع الباحث باستمرار هو وغيره وأنا، فى القفز والوثب من تراث إلى آخر دون اتصال واضح. وتقتصر الدراسة فى معظمها على العرض والشرح. وتعتمد على مصادر أصلية ومراجع أساسية بالعربية والأجنبية. يبدو الوافد هو الأساس والموروث ما بين السطور. الحلة الغربية الأساس، وفوقها العمة.

---

(١) نصر حامد أبو زيد : "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، أغسطس ١٩٩٣.

(٢) تقدم بمعظمها الى الترقية الى أستاذ مساعد باستثناء " التأويل فى كتاب سيبويه" الذى كان ضمن الأعمال المقدمة الترقية الى درجة أستاذ.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣ ـ ٥٠. ونشرت من قبل فى مجلة فصول، القاهرة، أبريل ١٩٨١.

فالدراسة أشبه بالأفندى المعمم. وتبدو بعض ألفاظ الحداثة مثل المعضلة دون التمييز بينها وبين المشكلة.

ومشكلة تفسير النص واحدة سواء أكان النص تاريخياً أم دينياً. وهى موضوع للعلوم الإنسانية، التاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا والجمال والنقد والفولكلور. وعلاقة المفسر بالنص ليست خاصة بالفكر الغربى وحده بل عرفها أيضاً تراثنا القديم فى التعارض بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى ثم التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول. وهى مشكلة التفسير بين التفسير الموضوعى والتأويل الذاتى فى التراث الغربى. ويعرض المؤلف لثلاثية المؤلف والنص والناقد، القصد والنص والتفسير لاثبات استحالة التفسير الموضوعى الذى يسقط المؤلف والناقد من الحساب. ويبين الأصول الاجتماعية للتيارين بمنهجه الاجتماعى النقدى الذى يعلن إنتسابه إليه.

وتقدم الدراسة إستعراضاً تاريخياً للتفسير الموضوعى عند أفلاطون وأرسطو فى المحاكاة وحتى الكلاسيكية الحديثة ثم انقلابه من الرومانسية وإدخال الذات كعنصر فى الموضوع حتى ظهور النص كعنصر وسيط فى البنيوية المعاصرة التى تعزو له وجوداً مستقلاً. ويركز فى العصر الحديث على شليرماخر(ت ١٨٤٣) ونقله المصطلح من اللاهوت إلى العلم، ودلتاى (ت١٩١١) ورفضه التيارين الميتافيزيقى والوضعى فى التفسير وتأكيده على البعد اللغوى النفسى، وهيدجر (ت١٩٧٦) وتأسيسه لهرمينوطيقا الوجود إعتمادا على أرسطو ودلتاى ومتجاوزاً كانط والرومانسية، وجادامر وتغليبه الحقيقة على المنهج، وتجميعه لاجتهادات السابقين عليه، وبولتمان والقضاء على الأساطير، وماركس ونيتشه وفرويد وتحويلهم علوم التأويل إلى علم الاجتماع وعلم الجمال وعلم النفس، ودريدا وتحويل الكلام إلى النص، وعلم اللغة إلى علم الكتابة، فى دفاعه عن التفسير الموضوعى. وتنتهى الدراسة بالعودة إلى التراث القديم وضرورة إعادة النظر فى تراثنا الدينى حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لندرى كيف إختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآنى، ودلالة تعدد التفسيرات فى النص الدينى والنص الأدبى معاً على موقف المفسرين من واقعهم أيا كان إدعاء الموضوعية. والدراسة تخلو من الجانب النقدى باستثناء بعض الانتقادات لهيدجر وجادامر، ونسيان البعد التاريخى ثم الاجتماعى للنص. تكتفى الدراسة بالعرض والشرح دون النقد والتطوير(١).

---

(١) الدراسة أشبه بالعمة فى البداية، والخف العربى فى النهاية، وما بينهما الحلة الغربية.

العلامات فى التراث ؛ دراسة إستكشافية(١).

هى دراسة تنطلق من معطى معرفى غربى حديث كالعادة هو علم ات للبحث فى التراث العربى بمعناه الشامل عن جذور وآفاق معرفية لبعض ا هذا العلم، الكشف عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل فى ات، فهم العالم والإنسان والنصوص. هى مشكلة نظرية يتم عرضها فى عناوين بية ثلاثة : مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة العلمية الأخرى، العلاقة بين الدال المدلول على مستوى الألفاظ، البعد الدلالى للغة. والهم المنهجى والموضوعى واحد، تأصيل الجديد فى القديم، واكتشاف الوافد فى الموروث، والربط بن علوم الآخر وعلوم الأنا، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. وهو ما يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية فى حالة الجمع بين تراثين أو التبريرية فى حالة اعتبار التراث هو الأصل. "وليس التراث فى الوعى العربى المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ولكنه، وهذا هو الأهم، دعامة من دعامات وجودنا وأثر فعال فى مكونات وعينا الراهن"(٢). الآخرون هم الأغيار ولكن الأنا تقف لهم موقف الندية دون تقليد له ودون إغراق فيها مع إثبات الخصوصية والتاريخية لكل منهما. وكما هى العادة يتم القفز من تراث الأنا إلى تراث الآخر ذهاباً أو العكس من تراث الآخر إلى تراث الأنا إيابا دون إيجاد ميزان متعادل ومنطق متوازن للمقارنة. فتتم الإحالة إلى البيان عند الجاحظ وإلى الأشعرى والمحاسبى والباقلانى والقاضى عبد الجبار وفى نفس الوقت إلى ابن عربى وهيدجر. وترسم الأشكال التوضيحية على طريقة البنيويين. ولكن يتم إخراج نصوص العلوم المتمايزة من سياقها. فنظرية العلم فى كل علم، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف لها سياقها الخاص لخدمة هذا العلم. ويصعب تناولها جميعاً على نحو عرضى يخترق كل العلوم. فالنصوص الكثيرة منتزعة من سياقها فى علومها. ولا تفهم إلا فى علومها النوعية. لا يهم مؤلفيها بقدر ما يهم موضوعها. فالنصوص التراثية موضوعية لا شخصية. الاحالات كثيرة وعلمية. ويظل الهم هو جامع الحكمتين. "ولعلنا فى النهاية نكون قد لفتنا الأنظار، أنظار الباحثين والدارسين إلى أهمية هذا العلم، علم العلامات، فيما يمكن أن يفتحه لنا من مداخل تمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءة جديدة فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، ونصحح فى نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربى، وننفى عنها التبعية، هذا حسبنا وبالله التوفيق"(٣) وهى نهاية مشيخية كما ينتهى إليها الدعاة.

---

(١) المصدر السابق ص ٥١ ـ ١١٨ نشرت من قبل فى كتاب "أنظمة العلامات فى اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا" بالاشتراك مع سيزا قاسم، القاهرة ١٩٨٦.

(٢)المصدر السابق ص ٥١

(٣) المصدر السابق ص ١١٥

٣- الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية(١).

وهى دراسة تربط بين علم أصول الدين وعلم البلاغة. قدم علم أصول الدين الأسس المعرفية العامة للمجاز وهو المحور الأساسى فى البلاغة. فهناك علاقة بين التصورات الدينية لله والعالم والإنسان وتصور طبيعية اللغة وعلاقتها بالعالم. وتعتمد على نصوص مستفيضة فى صلب التحليل حتى تبدو الدراسة مثل غيرها وكأنها شروح على متون مما يقطع إتصال الخطاب التحليلى الأساسى. وتقوم الدراسة على تقسيم ثلاثى بالرغم من غياب عناوين لها تطابق اتجاهات الدارسين للمجاز بين الإنكار كما هو الحال عند الظاهرية. فعند الظاهرية اللغة توقيف وليست اصطلاحاً ولا مجاز فيها. وعند المعتزلة اللغة اصطلاح وبها المجاز. وعند الأشاعرة اللغة كانت توقيفاً ثم أصبحت اصطلاحاً ومن ثم يوجد فى اللغة الحقيقة والمجاز. وقد دافع عبدالقاهر عن الإعجاز. وإتهم المعتزلة بالتفريط والظاهرية بالإفراط. وكان إبن قتيبة قد سبق إلى مثل فكرة عبد القاهر. وقد قسم عبدالقاهر الاستعارة إلى تحقيقية تصريحية تقوم على المشابهة وتخييلية مكنية. وجعل للحقيقة الأولوية على المجاز. وقد حلل المعتزلة من قبل المواضعة. فقسم القاضى عبد الجبار المجاز إلى مجاز من جهة المواضعة وآخر من جهة المتكلم يستند إلى قرينة. كما جعل البلاقلانى الأدلة ثلاثة: عقلية سابقة، وسمعية شرعية وهى نطق بعد المواضعة، ولغوية تقوم على المواطأة والمواضعة. وقد إرتبطت القضية بقضية الذات والصفات، على الحقيقة فى الله وعلى المجاز فى الإنسان مما يوقع فى التشبيه أم على الحقيقة فى الإنسان وعلى المجاز فى الله حرصاً على التنزيه. وهى دراسة نموذجية لعلاقة علم أصول الدين بعلوم اللغة وخضوع كليهما إلى تصورات عامة لله والطبيعة والإنسان.

٤- مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية(٢) .

وهى دراسة علمية مقارنة تجمع بين التراث القديم والوافد الغربى، تقرأ مفهوم النظم عند عبدالقاهر فى ضوء علم الأسلوبية الحديث. وتضم خمسة عناوين فرعية مرقمة على غير العادة: اللغة والشعر، النظم والأسلوب، الأسلوب ودور المتكلم، المعنى والأسلوب، الأسلوب والمجاز.

وتقوم الدراسة على رؤية عبدالقاهر من منظور معاصر دون إغفال السياق الموضوعى الذاتى الذى كان يدور فيه البحث البلاغى. وتقدم قراءة تأويلية منتجة تطرح سؤالا يحدد آليات التأويل دون إهدار بعد الدلالة فى المقروء. وتعتمد على نصوص وإستشهادات لمشاركة القارئ فى الاستنتاج : "ليس للتراث وجود مستقل

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢١-١٤٨.

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٩-١٨٢.

خارج وعينا به وفهمنا إياه. ووجوده إن صح له هذا الوجود إنما يتمثل فى شكل الوجود الفيزيقى العينى الذى يمكن أن يُدرَك بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكانى الذى يمثله على رفوف المكتبات فى شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة. وليس هذا الوجود العينى ما يعنينا دائماً، الذى يعنينا وجوده فى معرفتنا وفى وعينا الثقافى. وهذا الوجود فى الوعى هو الذى نصفه بعدم الاستقلال. وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعى المعاصر وهو لا يوجد إلا فيه وبه"(١). وهذه روح "التراث والتجديد" بألفاظه والذى يتمرد عليه المؤلف أحياناً بدعوى اللاتاريخانية والتوفيقية بين الحاضر والماضى. ويظل السؤال : لم قراءة عبدالقاهر فى ضوء الأسلوبية وليس قراءة الأسلوبية من خلال عبد القاهر؟ هل الزمان مقياس، الحاضر أساس الماضى، الحاضر هو الاصل والماضى هو الفرع أم أن ذلك مجرد تاريخ أو ميزان قوى بين حضارتين؟ إن الماضى هو الذى يعيش فى الحاضر، والحاضر هو حاضر الأنا وليس حاضر الآخر الذى لا تعيشه الأنا التاريخية : "نعيد اليوم قراءة عبدالقاهر لنرى ما الذى يمكن أن يقدمه لنا وما الذى يمكن أن ننفيه منه عن وعينا. وعلينا أن ننسى ونحن نعيد قراءة عبدالقاهر أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة باحثين عن إجابات ربما لم تخطر للشيخ على البال. وإنما هى إجابات كانت ضمنية تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتجليها. ومن شأن هذه القراءة أيضاً أن تتجاهل أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها. وتلك هى الأسئلة التى فقدت مغزاها وحيويتها بالنسبة لنا وإن كان مغزاها التاريخى مازال قائماً وقابلاً للتحليل من منظور القراءة التاريخية"(٢). ويرد المؤلف على الاعتراض على هذا الموقف باسم الموضوعية التى ترفض إستعمال المناهج العلمية الحديثة على تراث القدماء وتطلب من التراث ماليس فيه. ولا يعنى ذلك وقوع المؤلف فى القراءة المتحيزة بالكامل مع أو ضد بل إتباع المنطق الداخلى الخاص بالتراث الذى ليس بمعزل عن الوعى المعاصر ويسميها "القراءة الموضوعية الحقة"(٣). وفى العلم الإنسانى لا يوجد موقف حق والآخر باطل. وقد قام عبدالقاهر نفسه بطرح أسئلة معاصرة له على نصوص القدماء والمعاصرين له. ويزيد المؤلف بطرح أسئلة معاصرة له ربما لم تخطر إجاباتها على بال الشيخ ولا دار السؤال نفسه فى خلده. ويتجاهل أسئلة معاصرة طرحها الشيخ وأجاب عنها. يقرأ المؤلف عبدالقاهر كما قرأ عبدالقاهر أسلافه بروح أقرب إلى روح عبدالقاهر وروح التراث الذى يمثله والذى مازال ماثلاً فينا، يتفاعل معنا ونتفاعل معه. وينتهى المؤلف من هذه القراءة لعبدالقاهر باعتبار إعجاز القرآن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٠.

فيه. ويتطلب معرفة الشعر أرقى أنواع الكلام. والألفاظ فى اللغة دوال و[illegible] وإصطلاحية. وهناك فرق بين اللغة والكلام. الأولى تخضع لنظام والثانية بلا نظام، فكل لغة كلام وليس كل كلام لغة. والنظم هو النحو، يتحكم فى الأسلوب. والأسلوب هو المتكلم. والنظم عند عبدالقاهر هو ما سماه المعاصرون "الأسلوبية"، وكأن الدراسة تكتشف تعدد الأسماء على المسمى الواحد بحيث يمكن أن يقال أيضاً إن الأسلوبية عند المعاصرين هو "النظم" عند عبدالقاهر. ويتوقف الأمر على علاقة الأنا بالآخر. وهل نقرأ علوم الأنا من خلال علوم الآخر أم نقرأ علوم الآخر من خلال علوم الأنا؟ هل نقع فى التغريب أم نؤسس "علم الاستغراب"؟ "وعبد القاهر لم يبدأ سعيه للوصول إلى هذه النظرية، ولم يكن هذا همه. وإنما نحن الذين طرحنا عليه السؤال. وعلينا أن نقنع بما يمكن أن نستخرجه من إجابات دون أن نستعرض عضلاتنا الذهنية على نص عبد القاهر. ولعل هذا النص المتميز فى الثقافة العربية ما يمكن أن يقرأه آخرون. ولعل هذه القراءة أن تكون حافزة لهم على أن يقوموا بقراءاته"(١).

٥- التأويل فى كتاب سيبويه(٢)

يضع المؤلف نصب عينيه لحظات تأسيس العلوم : أصول الفقه عند الشافعي، النحو عند سيبويه وهو تلميذ الخليل بن أحمد واضع علم العروض، البلاغة عند عبدالقاهر ليعيد قراءتها فى لحظة تاريخية أخرى، أى ليعيد تركيب "التمفصلات" العلمية كما يقول المغاربة. ففى هذه الدراسة ينتقل المؤلف من البلاغة إلى النحو للكشف عن آليات التأويل عند سيبويه بوصفه أداة منتجة لبناء العلم ومعرفة العلاقة بين علم النحو وعلوم التراث خاصة الفقه والقراءات، وبيان قراءة سيبويه للغة العربية ومحاولته الكشف عن النظام فى اللغة. ويحاول المؤلف الكشف عن العقل الكامن وراء هذا النظام معتمداً على المصادر الأصلية والمراجع الأساسية فى الموضوع. ولا يعنى التأويل فى هذه الدراسة التخريج بل الكيفية التى يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السميوطيقى. ليس التأويل عرضا يجب التخلص منه بل هو أداة العلم، البحث عن الأصل والجذر والأساس. وهناك فرق بين التفسير والتأويل. التفسير هو الواضح البين فى حين أن التأويل عند القدماء فى حاجة إلى بيان وتفسير. وبعد سيادة المذهب الأشعرى كمذهب رسمى للدولة والقضاء على الاعتزال، أصبح التفسير المذهب الرسمى، والتأويل زيغ وضلال وهو ما تبنته الظاهرية أيضاً.

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٣ ـ ٢٢٠.

وينقد المؤلف افتتان اللغويين العرب المعاصرين بدعوى الموضوعية وعيبهم على القدماء معياريتهم وأحكامهم التقييمية داعين إلى تبنى المنهج الوصفى المحايد الموضوعى. مع أن الوصف يعتمد على إطار تصنيفى يعكس رؤية الباحث. يدافع المؤلف هنا عن القدماء ضد المحدثين الذين يعيبون على القدماء إعتبارهم اللغة غائية لأنها جزء من نظام ثقافى عام والذين فى موقفهم نبرة استعلائية على القدماء. ويراجع المؤلف مواقف المحدثين، ويقيمها تقييماً نقدياً بالرغم من الصعوبات الخاصة بالثقافة العربية الإسلامية التى لا يواجهها البحث اللغوى الحديث. والحقيقة أن البعد الأيديولوجى فى العلوم الإنسانية ومن ضمنها علوم اللغة حاضر عند القدماء والمحدثين على حد سواء، البعد الدينى عند القمماء والبعد الوضعى التاريخى عند المحدثين.

ويبدأ الباحث بالتفرقة المعروفة عند دى سوسير بين اللغة والكلام محاولاً إكتشاف اللغة من خلال الكلام واكتشاف النظام فى اللغة ورصد عناصر التشابه والاختلاف على المستوى الصوتى/ الصرفى والدلالى/ المعجمى. فاللغة ليست نظاماً فردياً بل نظام جماعى فى الذاكرة الجمعية. غاية الدرس اللغوى إكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها بصرف النظر عن كونها توقيفاً أم اصطلاحاً. اللغة بناء محكم، نظام تمتلكه الجماعة، واجتهادات وقراءات. لقد استطاع أبو الأسود الدؤلى وضع نظام للحركات من الأصوات. لذلك كان أوائل النحاة من القراء. وكان النصُّ معيار الدراسات اللغوية القديمة. وقد حققت القراءات السبع هذا المعيار.

وتتناول الدراسة ثلاثة موضوعات: العامل، والقياس، والشذوذ. فالعامل يتبدى فى ظاهرة الحذف والإضمار والتنازع والاشتغال والنداء والقسم. هو اللفظ الذى يؤثر فى الآخر عن طريق "تجاور. فكل أثر لابد له من مؤثر، وكل فعل له فاعل طبقاً لمباحث العلة فى علم الأصول. الفاعل له المرتبة الأولى، وحذفه إستثناء. والسؤال هو: هل الفعل الأول للجوار أم للأسبقية؟ وهى كلها مفاهيم وتصورات تختلف باختلاف الرؤى للعالم. أما إبن مضاء فإنه يفسر العامل من منظور حركات الإعراب من خلال تغير مواضع الكلمات لإنكاره التعليل، وهو الظاهرى الأندلسى. فى حين يرى إبن جنى أن العامل هو المتكلم. ومن ثم تضع الدراسة سيبويه فى إطار تطور النحو مع اللاحقين عليه، وإن كان الباحث يسمى بلفظ "أيديولوجى" كل خلاف مذهبى عقائدى.

أما القياس فإنه نموذج التأثير المتبادل بين النحو وعلم الأصول. وإذا كان القدماء يستخدمون الاستنباط بدلاً من التأويل فإنه لا يوجد فى ذلك أى أثر أيديولوجى لأن كليهما لفظان قرآنيان. والاستنباط أدق فى علوم المنطق من التأويل. يقاس الفعل على الاسم، خاصة المضارع الذى يعنى المشابهة. ثم تقاس الصفة على

الفعل، قياساً على قياس، وتحويلاً للفرع إلى أصل يقاس عليه. ويقوم القياس على إدراك التشابه والاختلاف مثل إستحالة إجتماع التنوين مع الإضافة، والمقابلة بين الجزم فى الفعل والتنوين فى الاسم. ويتشابه الاسم والصفة فى حاجتيهما إلى الفعل. ولكن إبن مضاء ينقل الخلاف الفقهى إلى النحو، ويعطى الأولوية للأسماء على الصفات، وللصفات على الأفعال بناء على نظرية الذات والصفات والأفعال فى علم أصول الدين، ونقل علم الكلام إلى علم اللغة كما يفعل الباحث مع "التراث والتجديد". وينقد الباحث موقف إبن مضاء لأن القياس فى النحو مخالف للقياس فى الفقه. النحو لا ينقل حكماً من نص بل يستنبط بالتأويل والمقارنة أوجه التشابه، كذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة. وهذه العملية التأويلية فى جوهرها هى التى تمكن من وضع القواعد. وبدونها لايمكن إكتشاف النظام اللغوى من الكلام.

أما الشذوذ فيعنى خروج بعض الكلام على نظام اللغة الثابت. وينقد المؤلف موقف المحدثين فى هجومهم على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ مع أنه غياب النظام أوكسره وهو مايحدث فى الكلام. وهذا طبيعى فى ثقافة معيارية نصية تم تدوين كلامها بلهجة قريش. ويستخدم سيبويه ألفاظاً مثل الحسن والقبح، لا يجوز، قبيح، ضعيف ولا يستخدم لفظ شاذ. فالمهم إكتشاف النظام.

تأخذ هذه الدراسة موقف الدفاع عن النحو التقليدى ضد هجوم اتباع المنهج الوصفى. "إن تجديد النحو أى تسهيل النحو لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التى قام عليها. وذلك كله لا يتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بالقاء الأحكام .. إن إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية فى بناء العلم خاصة العلوم الإنسانية إنكار يضر صاحبه لأنه إغماض العين عن الشمس التى تحرق حرارتها جليد العين" (١).

٦- الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث (٢) .

هذه الدراسة قراءة على قراءة لكشف آليات التأويل وكيف أنه أيضاً تلوين كما هو الحال فى "التراث والتجديد". ومع ذلك فيمثل المقروء نهاية للنظرية التقديسية للتراث التى بدأت منذ طه حسين "فى الشعر الجاهلى" واتخاذ نظرة ديناميه له دون الوقوع فى الربط الآلى بين الظواهر. يبحث عن جدل الماضى والحاضر، بين الباحث وموضوعه. فلا توجد قراءة بريئة كما يقول، ألتوسير. ليس الماضى كتلة واحدة بل عدة اتجاهات. والباحث أشبه بالفنان أو الروائى الذى يبدع ويصور. فالتراث تراثان : تراث الأغلبية السنية السائدة وتراث الأقلية الشيعية

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٣-٢٤٧

الطليعية المضطهدة. وإستعادة التراث الأول يؤدى إلى الاتباع بينما تؤدى إستعادة الثانى إلى الإبداع. ودراسة التراث عند أدونيس ليست إخصابا للحاضر بل هدم للتراث كجزء من هدم الماضى. للتراث وجود فى الماضى وليس فى الحاضر. والعلاقة به علاقة إنفصال كامل. ويكون التعاطف مع الفكر التقدمى المعاصر كرد فعل على الفكر التقليدى القديم. وينقد المؤلف هذا الموقف. فالتراث ليس مادة محايدة يشكلها المبدع، بل هو تراث حى له بنيته وتكوينه وقيمه وتوجيهه. ولا يمكن عزل الإبداع عن سياقه التاريخى وجعله معلقاً فى الهواء بإرادات المبدعين. ويقوم موقف أدونيس على فرضين أساسيين : الأول أن الاتباعية هو المنهج الذى ساد العقلية العربية والثانى وجود صلة جوهرية بين اللغة والدين والسياسة. والشعر حالة تطبيقية للسابق. ويتمايز موقف الباحث عن موقف أدونيس فى نظرة كل منهما إلى التراث. فما الفائدة من تحليل التراث واكتشاف الاتجاه التقدمى الطليعى فيه وهدم الثقافة السائدة إن لم يكن بالارتباط بالأول والفكاك من الثانية؟

٧- الذاكرة المفقودة والبحث عن النص (١).

وهى قراءة على قراءة إلياس خورى لأزمة النقد والإبداع العربى فى كتابه "الذاكرة المفقودة" لإضاءة منهج القراءة الذى يطرحه وآليات التأويل. وللمؤلف دراسات سابقة مثل "تجربة البحث عن أفق، مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة" و"دراسات فى نقد الشعر". ويضم الكتاب عدة مقالات كتبت بين ١٩٧٢ – ١٩٨١، يعبر فيها عن نهاية مرحلة الجديد الملتبس، ويعلن عن مرحلة نهاية المراجع الجاهزة طبقاً لتوجهات ما بعد الحداثة. وهى "الذاكرة المفقودة"، "المثقف الحديث وسلطة المثقف"،" مراجعة للجمر والرماد "و"ذكريات مثقف عربى" لهشام شرابى، "الديموقراطية والاستبداد الحديث، مناقشة بيان من أجل الديموقراطية"، "البنى السياسة الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية"، "الاحتراق حول الأسئلة، مراجعة جورج خضر : لو حكيت مسرى الطفولة"، "موت المؤلف"، "فضاء النثر". ويمكن التمييز فى هذه المقالات كلها بين مستويين من النصوص: نقد النص والنص النقدى. الأول مراجعة لنصوص المبدعين، والثانى وضع نص نقدى نظرى.

ويربط النص المقروء بين النقد والمجتمع، بين إنهيار النصوص وانهيار المؤسسات والدولة فى لبنان. فقد تمت الحداثة فى عصر النهضة العربى للدولة وليس للمجتمع. فانهارت الدولة وتراجع المجتمع. وكان التحديث للنخبة وليس للجماهير، من الوافد الغربى وليس من الموروث العربى. ومن هنا كانت أزمة الأدب تعبيراً عن أزمة الثقافة، وأزمة الثقافة تعبيراً عن أزمة الواقع. ويستعمل

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٥ ـ ٢٦٥.

المراجع نفس الألفاظ الحداثية مثل الأيديولوجية والميكانيكية والماضوية عدة مرات. ويؤثر إتباع المنهج النقدى الواقعى لدراسة النصوص الأدبية والنقدية. ويعيب على النص المقروء سطحية التحليل والتبسيط الذى يصل إلى حد السذاجة، واعتبار الديموقراطية حلاً سحرياً يتم به معالجة كل شئ.

هذه هى الدراسات السبع التى تكون "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" والتى ظهرت بعد "مفهوم النص" (١) . تخضع التراث القديم المتعدد إلى منظومة واحدة، والمجالات المختلفة، اللغة، والنقد، والبلاغة، والعلوم الدينية إلى أفق دلالى واحد، وتجمع بين الدراسة والتطبيق النظرى. تعترف بجهود السابقين وبفضلهم فى بيان أهمية قراءة النقد فى ضوء العلوم التراثية كلها(٢). لا يغفل السياق التاريخى للفكر، ولا يتجاهل المغزى المعاصر للنص التراثى. يجمع بين التاريخ والفكر، بين الموضوعية والذاتية. ويكشف عن الطابع الأيديولوجى النفعى لهذه الدراسات والتى يبغى المؤلف نقلها إلى المستوى المعرفى الخالص. تثير المشكلات وتقترح الحلول. ثم تثير الحلول مشكلات أخرى. الأسئلة مستمرة، والمراجعات دائمة. ومن حق الجميع القبول والرفض والاجتهاد. والتساؤل المستمر قادر على تصحيح الأخطاء والتقدم حول مزيد من الاجتهاد. "القراءة فعل مستمر لا يتوقف، يبدأ من الحاضر الراهن وينطلق إلى الماضى والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى فى حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار، لكنها الحركة التى تؤكد الحياة، وتنفى سكون الموت. إنها حركة الوجود والمعرفة فى نفس الوقت" (٣) .

ومن ثم تكون الأعمال العلمية للمؤلف منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربى" و"مفهوم النص" حتى" إشكاليات القراءة وآليات التأويل" مؤلفات رصينة وجادة سواء فى مرحلة التكوين الجامعى فى الدراستين الأوليين أو مرحلة العزلة العلمية فى اليابان فى الدراستين الأخريين. غلب العالم على المواطن، والهم العلمى على النضال السياسى، وتحليل القدماء على نقد المحدثين، والتراث على العصر. هناك عناصر وألفاظ ثابتة فيها للنقد أو للبناء، للهجوم أو للدفاع مثل الأيديولوجية، والتوفيقية، والنفعية، والتلوين، والوسطية. مازالت علاقة القديم بالجديد، والموروث بالوافد لم تستقر بعد إلا قفزاً وتنقلاً من تراث إلى آخر. فالميزان المضبوط لا يستطيعه جيلنا المخضرم. وبعد عودة المؤلف من اليابان واحتراقه بنار الهوان والضياع، وجرح الكرامة الوطنية، ومأساة الإعلام وزيف الخطاب الرسمى، وتذبذب المثقفين، وانهيار المشروع القومى، وتفكك الدولة، حاول فى مرحلة ثالثة إكتشاف الواقع ذاته ووصف مأساته وتأصيل

---

(١) أنظر عرضنا لكتاب "مفهوم النص" فى الدراسة السابقة.

(٢) مثل لطفى عبد البديع، مصطفى ناصف، شكرى عياد، جابر عصفور فى النقد والبلاغة.

(٣) المصدر السابق ص٩.

جذورها فى "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" وفى "نقد الخطاب الدينى".

ثالثاً : الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟

"الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" كتاب صغير الحجم (٩٢ص) باستثناء صفحة الفهرس والصفحات البيضاء التى تتخلل الفصول(١). ويتضمن أربعة فصول لا تتناسب كما فيما بينها. أكبرها الثانى "السنة" (٤٥ص) وأصغرها الثالث "الإجماع" (٦ص). ويكاد يتعادل الفصلان الباقيان الأول "الكتاب" (٢٣ص) والرابع "القياس / الاجتهاد" (١٨ص).

ويعتمد على كثير من الحجج النصية فى صلب التحليل التى تقطع اتساق الخطاب، وتجعل الاستدلال خارجياً وليس داخلياً، مجرد شروح على متون وليس خطاباً قائماً بذاته(٢). واستعمال النصوص قد يوقع فى اختيار ما يوافق أحكام الباحث المسبقة وانتقاء ما يدعم وجهة نظره وترك ما يخالفها. وعلى فرض وجود هذه النصوص المؤيدة ما حجمها؟ ألا تتعارض مع نصوص أخرى؟ ألا يستطيع باحث آخر أن يأتى بنصوص معارضة يثبت بها أن الشافعى غير وسطى، وغير موفق، وغير أيديولجى، وأقرب إلى العقل منه إلى النص؟ ما هو مقدار الغلبة لمجموعة من النصوص على مجموعة أخرى معارضة؟ ألا يوقع هذا المنهج فى حرب النصوص، ويظل الباحث أسير النص، وثقافة النص، وحضارة النص؟ وبالرغم من اعتماد الكتاب على المرجعين الأساسيين للشافعى "الرسالة" (٥٠ مرة) و"الأم" (١٥ مرة) إلا أن الاعتماد على مؤلفى أبى زهرة "أبو حنيفة" (٢٠ مرة) و"الشافعى (١٠ مرات) كان بارزاً أيضاً(٣). ويقتبس منه نصوصاً قديمة دون الرجوع إليها(٤). والاعتماد على مؤلفات أبى زهرة عن الأئمة الأربعة إعتماد على سلطة علمية يصعب التشكك فيها. ومع ذلك تتم قراءتها قراءة خاصة. ويتم تجاهل مؤلفات أخرى مغايرة مثل "الإمام الشافعى، مؤسس علم أصول الفقه" للشيخ مصطفى عبد الرازق. يأخذ المؤلف التقليدى حتى يسهل نقده ويترك التجديدى الذى

---

(١) الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سيناء للنشر، القاهرة ١٩٩٢. وقد سبقتها "الأيديولوجية الوسطية التلفيقية فى فكر الشافعى"، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن ١٩٩٠.

(٢) "قراءة النص" فى "دراسات فلسفية"، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣ ـ ٥٤٩.

(٣) إعتمد المؤلف أيضا على بعض المراجع القديمة مثل تاريخ الطبرى (٥ مرات) ، والإمام والسياسة لابن قتيبة، والموافقات للشاطبى (وكل منها مرة). كما إعتمد على بعض إجتهادات المحدثين مثل يعقوب بكر، وحسن الشافعى، وجابر عصفور، وسيد قطب (كل منهم مرة)، وذكر الجابرى فى تكوين العقل العربى (مرتان)، ورضوان السيد فى مجلة الاجتهاد (مرتان)، وأحمد أمين (مرتان).

(٤) مثل : الرازى : مناقب الشافعى، ص ١٧ ص٥٣.

يصعب إتهامه. ويبدو أثر الحداثة والمؤلفين المحدثين فى إعتماده على "نقد العقل العربى" الذى يصف أيضاً "العقل العربى" بالتوفيق والتلفيق وكأن التجزئة والتعارض بين الأجزاء هو طريق العلم. وتغيب الإشارة إلى مؤلفات أخرى حول مشروع "التراث والتجديد" تصف وسطية الشافعى وتضعها فى جدلها التاريخى على نحو علمى دون تحميلها بدلالات أيديولوجية من وحى العصر⁽¹⁾. فهو كتاب تنقصه الصنعة وإن لم تنقصه الجرأة.

١- الأيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع ؟

والإمام الشافعى هو الإمام الثالث الذى حاول الجمع بين فقه مالك فى الحجاز وفقه أبى حنيفة فى العراق، بين المصالح المرسلة وبين القياس، بين متطلبات الواقع واستدلال العقل، وهما الدعامتان الرئيسيتان للوحى. لا تعنى الوسطية هنا أنها توفيقية أو تلفيقية بين شيئين متعارضين أو مختلفين أو نقص فى الجذرية والحسم واتخاذ المواقف بل الجمع بين مقتضيين، كلاهما شرعى، وتحقيق مطلبين كلاهما أساس فى نظرة متكاملة وليست أحادية الطرف، وفى تصور كلى دون رده إلى أحد أجزائه أو بلغة القرآن إيمان بالكتاب كله وليس الإيمان بالبعض دون البعض الآخر أو ضرب الكتاب بعضه ببعض. الوسطية هنا هى بنية الفكر الجامع الشامل الذى يميز الفكر الإسلامى الذى يجمع بين ملكوت السموات و ملكوت الأرض، بين الآخرة والدنيا، بين المسيحية واليهودية، بين المحبة والشريعة. الوسطية هى عود إلى الاشياء ذاتها وتخليصها من المواقف الأيديولوجية المسبقة. هى الوسطية التاريخية التى تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها. فلا فرق بين البنية والتاريخ. البنية تحقق للتاريخ، والتاريخ تحقق للبنية.

الوسطية هى المرحلة الثالثة فى جدل التاريخ بين الشئ ونقيضه. فالصراع بين أهل الحديث وأهل الرأى هو التقابل بين الشئ ونقيضه. وكان من الطبيعى أن يظهر الشافعى للجمع بينهما فى مرحلة ثالثة. وهو صراع يكتشف عن نفس المكونين للوحى: المصلحة والاستدلال. وقد نشأ الصراع بين التيارين، بين أهل الأثر وأهل الرأى. كل منهما يريد تدوين التشريع من وجهة نظره. وهو صراع له نتائجه وربما دوافعه السياسية والاجتماعية كما هو الحال فى فقه القانون فى كل مجتمع وليس تآمراً يبغى السيطرة على الذاكرة الجمعية من خلال صياغة قوانين

---

(١) "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٧٧ ـ ٢٠٢ "علم أصول الفقه" فى دراسات إسلامية، ص ٦٥ ـ ١٠٣ "ماذا يعنى اليسار الاسلامى؟ مجلة "اليسار الاسلامى"، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ٣ ـ ٥١. وأعيد نشرها فى "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١"، الجزء الثامن "اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٣ ـ ٧٥.

الشفرة التى تصاغ على أساسها الذاكرة. صحيح أن الصراع بين أهل النقل وأهل الرأى، بين الذاكرة والعقل، بين مرجعية النص ومرجعية العقل، بين التقليد والإبداع. ولكن وصف هذا التقابل وكأنه تقابل بين التخلف والتقدم قفز من الحكم العلمى إلى الحكم السياسى. فالذاكرة قد تكون دافعاً على التقدم كما هو الحال فى التراث الشعبى وسير الأبطال واستدعاء الماضى الزاهر وقصص الأنبياء وبلورة الوعى التاريخى. وقد يقع العقل فى الدجماطيقية كما حدث أيام المعتزلة والمأمون. صحيح أن ذلك ليس هو الغالب ولكنه أيضاً واقع وممكن. وهو تعبير عن إشكال فعلى، التقابل بين النص والحياة، بين المثال والواقع كما هو الحال فى كل مذهب سياسى، الماركسية أو الرأسمالية أو فى كل شريعة وقانون، بين الحرفية والتأويل.

لم يأخذ الشافعى موقفاً وسطيا توفيقياً بين الحديث والقياس، بين أهل الأثر وأهل الرأى. بل حقق مطلبين رئيسيين فى كل فقه، الجمع بين النص والواقع، بين الداخل والخارج. كان خوضه فى أهل الحديث ضد أهل الرأى إذا ما غالى أهل الرأى على حساب النصوص. ولو كانت المغالاة من أهل الحديث على حساب أهل الرأى لانضم الشافعى إلى أهل الرأى ضد أهل الحديث حتى يعيد التوازن بين المطلبين. صحيح أن هذا الصراع المنهجى يدل على صراع أعمق بين قوى التغير والتقدم وبين قوى التسلط والهيمنة. وهو صراع موجود فى كل العصور وفى كل المجتمعات. تتمسك قوى الهيمنة بالأصل الثابت فى حين تتشبث قوى التقدم بالفرع المتغير. فهما واجهتان لعملة واحدة، خارج منطق الصواب والخطأ وعقلية "إما ... أو". صحيح أن هاجس الشافعى كان البحث عن مصدر لليقين فوجده فى مصدرين فى الأصل وفى الفرع، فى النص وفى الواقع، فى الأثر وفى الرأى. فالنص مصدر اليقين ومرجعه الأصلى. وهو يتضمن العادات والأعراف نظراً لأنه نشأ فيها وفى وسطها. فالعقل المطلق الحرُّ الذى لا زمان له ولا مكان عقل فارغ من أى مضمون، إدعاء طهارة وبحث عن وهم لا وجود له. لم يستخدم الشافعى آليات العقل لنفى النقل وحبسه فى دائرته بحيث لا يتجاوز دوره التفسير والتأويل. بل أعمل العقل فى النقل حتى يصل إلى بعد ثالث للوحى هو الواقع، حياة الناس فى الزمان والمكان. لا يعنى ذلك القضاء على الخلاف والتعددية وهو المدافع عن القايسين فى القضية الواحدة. إنما يعنى التمسك بالمرجعيتين وبالشرعيتين: النص والعقل. وإذا كان فى الاستحسان ينفى الوسطية فإنه يجد مخرجاً لتقابل النص والواقع فى الإحساس بالمصلحة وتقدير المنفعة.

إن جوهر الوسطية هو الجمعُ بين الثابت والمتحول، بين المطلق والنسبى ليس بدافع أيديولوجى، مذهبى أو سياسى، بل بدافع منطقى. فلكى يكون القياس منتجاً يحتاج إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى. وكيف يخلو القياس من الثابت، من

المقدمات الكبرى؟ وكيف يخلو من المسلمات أو البديهيات؟ صحيح أننا فى عصر يرفض الثبات لصالح التغير، ولكن هم المواطن لا يتغلب على هم العالم، والذاتية لاتقضى على الموضوعية. كما أن الثابت وهو النص فى الحقيقة نشأ من الواقع فى "أسباب النزول"، وتطور بتطوره فى "الناسخ والمنسوخ"(١). فالتقابل بين الثابت والمتحول تقابل وهمى من عقلية تجزيئية معاصرة ومن هموم مواطن يتوق إلى التغيير ويرفض الاستقرار الزائف. ومن الطبيعى أن يتمسك أنصار الهوية بالثابت وأن يتشبث أنصار التغيير بالمتحول. والتحدى ليس هو فى الاختيار بينهما، ونصرة فريق على فريق بل فى الجمع بينهما، والخروج من هذا التوتر إلى الواقع، تحقيقاً للمصالح العامة.

لم يكن الشافعى (ت.٢٠٤) بدعاً فى الحضارة الإسلامية فى هذا الموقف الجامع بل كان الأول فى علم أصول الفقه. وتلاه الاشعرى (ت.٣٢٤) ثم الغزالى (ت.٥٠٥). وقد قام الثلاثة بتقنين الفكر الإسلامى: الشافعى فى علم أصول الفقه، والأشعرى فى العقيدة، والغزالى فى المسار الحضارى العام، جامعاً بين الشافعية فى الأصول والأشعرية فى العقيدة. فإذا كان الشافعى قد توسط بين فقه الحجاز وفقه العراق، بين فقه مالك وفقه أبى حنيفة فإن الأشعرى قد توسط بين أهل السنة والاعتزال، بين التشبيه والتنزيه فى إثبات الصفات بلا كيف، بين الجبر والاختيار فى نظرية الكسب. أما الغزالى فإنه لم يتوسط بين تيارين فكريين ولكنه جعل الأشعرية عقيدة رسمية للدولة، وفضل توسطها يرجع إلى الأشعرى وليس إلى الغزالى. ولم يتوسط فى التصوف لأن التصوف بطبيعته مغالاة فى الحياة الروحية. وكون الغزالى أشعرى العقيدة وشافعى المذهب لا يعنى أنه وسطى. فقد جعل الغزالى الأشعرية نظرية فى الحكم، والتصوف ثقافة واختياراً للمحكوم. ولم يتوسط بين الدولة وخصومها بل أخذ صف الحكم ضد المعارضة من الباطنية والمعتزلة.

ويبدو الموقف الوسطى فى حل الشافعى مشكلة وجود اللفظ الأجنبى فى القرآن بين طرفين : الأول يثبت وجود ما كان فى الأصل أجنبى (عبد الله بن عباس وكثير من الفرس)، والثانى ينكر وجود اللفظ الأجنبى لأنه يتناقض مع النص العربى. ثم يأخذ الشافعى الطريق الثالث وهو إثبات ألفاظ متفق عليها فى لغات وألسنة مختلفة دون أن تنتقل من لغة إلى أخرى، ليس عن طريق التوسط بل عن طريق علم الأصوات المقارن. وكما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام عندما وصف تحول الألفاظ الأعجمية إلى العربية، لافرق بين البنية والتاريخ.

---

(١) انظر دراساتنا : "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول" فى "الإسلام والحداثة" ندوة مواقف، دار الساقى، لندن ١٩٩، ص ١٣٣- ١٧٥. وأيضا فى هموم الفكر والوطن جـ١ التراث و العصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٧-٥٦.

والحقيقة أن لفظ "الوسطية" محمل بعدة من المعانى فى عصرنا، كلها سلبية. فالحزب الحاكم هو حزب الوسط ضد التطرف الإسلامى والتطرف الاشتراكى مما أضاع البلاد أولاً وثانياً. الوسطية دفاع عن الأمر الواقع، وشرعية وهمية لنظام لا شرعى. وقد كثرت السخرية من حزب الوسط و"هز الوسط" الذى اندفع فى تبرير غياب توجيه الدولة لمظاهر النشاط الاقتصادى باللجوء إلى النصوص التى تمدح الوسطية فى القرآن والحديث، وما أكثرها. وقد كثر الحديث عن الوسطية بهذا المعنى الحكومى الرسمى منذ السبعينيات فى مصر من بعض "ترزية" القوانين لصياغة أيديولوجية الحزب الوطنى فى "الاشتراكية الديموقراطية" التى تقوم على الوسطية، لا شرقية ولا غربية. وتوصل الوسطية فى الكتاب والسنة، وتعنى لا إشتراكية ولا رأسمالية، لا روسيا ولا أمريكا. وتجاوزت الوقفة مع الصديق وتحييد العدو إلى الارتماء كلية فى أحضان الولايات المتحدة الأمريكية(١). وفى كليات الدراسات العربية التى أنشئت لمنافسة كلية الآداب فلم تصل إلى مستوى الآداب أو دار العلوم وكانت عواناً بين ذلك، قام أستاذ آخر يبحث له عن دور فى إحدى الجامعات الإقليمية فى صعيد مصر المغمور ليؤسس أيضاً الوسطية فى الأدب والفكر والحياة، ربما يلتفت إليه النظام القائم فيجد له مكاناً ضمن طوابير المنتظرين للمناصب العامة. يرتكن إلى شرعية الذات، وشخصية مصر، والثقافة الشائعة، والأمن السياسى. وكان قد سبقه من قبل توفيق الحكيم فى "التعادلية" فى بيئة تناهض التطرف. لم يضع الشافعى إذن مفهوم الوسطية، ولكنه مفهوم حديث من وحى المناخ السياسى المعاصر، قراءة للحاضر فى الماضى، وقراءة للماضى فى الحاضر.

وفى نفس الوقت الذى يتوسط فيه الشافعى فى الفقه يتصلب فى اللغة والكلام والسياسة. يقرأ القرآن بلهجة قريش دون سائر اللهجات. قريش هنا هو اللسان وليس القبيلة. ولا تعنى لهجة قريش سيادة قريش - السياسة وهيمنتها على اللسان العربى. هذا هو هم المعاصرين، رفض حكم القبيلة والعسكر والطائفة والعشيرة، هم المواطن عندما يتغلب على هم العالم، وتحت أثر بعض المفكرين المعاصرين الذين أفاضوا فى القبيلة والغنيمة(٢). وعدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها. وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التشبث بالنص العربى بل التأكيد على هوية النص والمعنى، وليس له أى دافع أيديولوجى سياسى، قريش ضد العرب، والعرب ضد الفرس. فلم تكن هذه النعرات العرقية دافعاً موجهاً عند العلماء وإن كانت عند السياسيين. وإن نقد الشافعى للمتكلمين ونهيه عن علم الكلام مفضلاً عليه العلم بالكتاب والسنة ونفوره من

---

(١) صوفى أبو طالب: الاشتراكية الديموقراطية، المجلس الأعلى للجامعات، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) مثل برهان غليون فى "من القبيلة إلى الدولة"، ومحمد عابد الجابرى فى "نقد العقل السياسى".

العباسيين لا تعنى أنه جنح إلى المحافظة التى ترفض العقلانية وتنأى عن التفكير المنطقى بل لأنه أصولى يبغى الدفاع عن المصالح العامة ضد الفرقة والتشتت حول المسائل النظرية الصرفة التى لا ينتج عنها نفع. وموقف الشافعى لا ينبع من أصله العربى ولا يفضله أبو حنيفة الذى إستحسن الخوض فى علم الكلام لأن أصله فارسى فهذا إدخال لبعد شعوبى عرقى فى مواقف أصولية صرفة. وإن إثبات أن الشافعى كان حليفاً سياسياً لبنى أمية حكم يفترض فى الفقيه الحكم بالهوى والمصلحة. وإن رحيل الشافعى إلى مصر بعد أن استولى المأمون على السلطة بعد صراع عسكرى مع أخيه الأمين لأن واليها كان قرشياً هاشميا لا يكشف عن صراع شعوبى إنعكس فى الثقافة والفكر بل صراع سياسى بالأصالة. ومن ثم يقرأ المؤلف مواقف الشافعى اللغوية والفقهية والسياسية ويرى فيها انحيازا للقرشية. وهو انحياز "أيديولوجى" لقريش التى أطلت برأسها أول ما أطلت بعد نزول الوحى فى إجتماع السقيفة، توجهاً أيديولوجياً للإسلام لتحقيق السيادة القرشية. والأدلة على ذلك روايات فضل قريش وهى عند الكل. و"الخلافة فى قريش" وهو مروى عند الكل. فالخلافة ليست بالبيعة بالضرورة بل كل خليفة علا الناس بالسيف يكون خليفة. شرطها إذن السيف والقرشية، الشوكة والقبيلة. وهى قراءة سياسية تسقط أموراً معاصرة على موقف الشافعى. كما يجد المؤلف فى تعاون الشافعى مع الأمويين انحيازاً للقرشية على عكس أبى حنيفة ومالك اللذين قالا بفساد بيع المكره وطلاقه. وهو انتهازى. فقد طلب عملا بتوسط بعض القرشيين فأخذه الوالى معه وجعله عاملاً بنجران. كما كره الشافعى تخلى العباسيين عن العروبة مما دل على التعصب العربى لديه. إن السيطرة القرشية واردة فى مجتمع مازال للقبلية فيه موروثها القديم، ولكن توضع فى حجمها الصحيح. فمازالت ثقافة وموروثاً وتكويناً ذهنياً عند العرب نظراً لحداثة الإسلام. أما أن تكبر وتتضخم خارج حجمها الطبيعى وتتحول إلى مؤامرة لقريش للسيطرة على العرب والمسلمين فهو علو للصوت فى الأذن، وإبهار بالضوء أمام الأعين. هناك صراع سياسى كما هو الحال فى أى مجتمع لحظة اختيار الحاكم، ورغبة كل فريق أو حزب السيطرة على الفريق أوالحزب الآخر دون تآمر أو سوء نية بل فى صراع مفتوح. وإن إختيار الخليفة ضمن المرشحين الستة بعد عمر ليس سيطرة للقرشية بل إتباع لسنة السلف الصالح، وجمع بين بيعة أبى بكر من الناس واختيار أبى بكر لعمر. وبعد مقتل الخليفة الثالث، نشأ صراع بين بنى هاشم وبنى أمية، وهو صراع طبيعى بين حزبين، كل منهما يمثل مصالح خاصة، ولا شأن له بمؤامرة قريش على الناس.

٢- الأدلة الشرعية الاربعة

والأدلة الشرعية الأربعة : الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس ليست للشافعى وحده بل تكوّن بنية علم أصول الفقه قبل الشافعى وبعده حتى عند الشيعة

الذين ينكرون القياس، فإنهم يستبدلون به قول الإمام المعصوم. وفضل الشافعى أنه وضع النسق كما فعل أرسطو فى المنطق، والخليل بن أحمد فى العروض، وسيبويه فى النحو، وفرنسيس بيكون فى الآلة الجديدة، وفيكو فى فلسفة التاريخ. هذا ما أجمع عليه الفقهاء بصورة ضمنية وبعد الشافعى بصورة علنية بعد أن وضع الشافعى أسس العلم. وإذا كان الشافعى سيء النية بتثبيت قواعد الاستدلال فهل كان كذلك كل علماء الأصول من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير. واعتبار ذلك رغبة فى السيطرة والسيادة على العقل والفكر لهو إسقاط للسياسة فى الفكر. لا يوجد علم بلا قواعد أو منهج. هكذا فعل ديكارت وكان الناس قبله يفكرون. وهكذا فعل هوسرل وكان الناس قبله يشعرون وينظرون.

والكتاب عربى اللسان، ولا يعنى أنه عروبى الاتجاه كما هو الحال فى السياسة عند التيار القومى العربى. وإن إستعمال المؤلف لفظ العروبة بدل العربى ليدل على خلط بين اللسان العربى والنزعة العروبية فى المجتمع والسياسة(١). فمما لا شك فيه أن القرآن نزل بلسان عربى. وسواء وجدت فيه ألفاظ أعجمية أم لا توجد أم وجُدت بعد أن عُربت قبل القرآن وأصبحت شائعة فى اللغة العربية، فإن الموضوع لغوى خالص وليس سياسياً. وإن معرفة اللغة العربية وأسباب النزول شرطان عند كل المفسرين، وليس عند الشافعى فقط. ولا تدل على عروبة زائدة عنده أو ناقصة عند غيره. كما أن إحتواء النص القرآنى نظرا وإمكاناً لكل الحوادث المستقبلة مما يجعل نصوصه أصولاً يقاس عليها ليس مبدأ "على درجة عالية من الخطورة" بل هو أقرب إلى المبادئ الرياضية العامة وقوانين الفكر ومقدمات المنطق. فالفكر بلا ثوابت ينتهى إلى النسبية. وهل وجود هذا الثابت هو "المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع، ويقتصر دوره على تأويل الوحى واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة"؟ (٢). هل يؤدى هذا الثابت إلى اختلال التوازن بالضرورة بين الأصل والفرع، والتضحية بالفرع من أجل النص، وعدم أخذ المصلحة وهى العلة المشتركة بين الأصل والفرع أساساً للقياس أم أن الجمع بين الثابت والمتحول هو خير ضمان لهذا التوازن؟ إن المبادئ اللغوية العامة يمكن قراءتها على أنها تغليب للثابت على المتحول. كما يمكن قراءتها على أنها تغليب للمتحول على الثابت طبقاً لاختيار هل

---

(١) يذكر المؤلف أن الشافعى كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجى ضمنى فى "سياق الصراع الشعوبى الفكرى والثقافى"، الإمام الشافعى ص ٢٧، "إن الشافعى يعتمد موقفاً أيديولوجياً خاصاً فى خضم صراع فكرى شعوبى إنحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما إنحاز كثير من معاصريه بل إلى القرشية، تحديدا"، المصدر السابق، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) المصدر السابق ، ص ٢١.

الكوب نصفها فارغ أم أن نصفها مملوء؟ إن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، والعام والخاص، والأمر والنهى كلها تعبير عن هذه العلاقة العضوية بين الثابت والمتحول طبقاً لأبعاد الصورة الفنية فى الحقيقة والمجاز أو لأعماق الشعور كما هو الحال فى الظاهر والمؤول، أو لاحتمال المعنيين دون ترجيح أو مع الترجيح كما هو الحال فى المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه أو طبقاً للفرد والجماعة مثل العام والخاص أو طبقاً للفعل إيجاباً وسلباً مثل الأمر والنهى. يقفز المؤلف على هذه المبادئ اللغوية عند الشافعى وبعده مُخرجاً له من سياقه التاريخى وكأنه هو وحده علم الأصول، ويدمج النص والمحكم فى السنة، وينتهى إلى أن الشافعي له مرجعان تفسيريان: السنة واللسان العربى. وهما ثابتان بإرادة الشافعى دفاعاً عن سلطة قريش. هنا يتجاوز السياسى العلمى، ويتحول التحليل الاجتماعى السياسى للأفكار إلى غير ما يهدف إليه.

كان تركيز الشافعى على السنة طبيعياً فى وقت لم تكن فيه قد جمعت بعد أوكانت فى طريقها إلى الجمع. فكان نوعاً من الضبط والإحكام كمصدر للتشريع قبل أن تكون رواية وخبراً. ووجد الشافعى نفسه أمام فريقين : الأول لا يقبل من السنة إلا ما وافق الكتاب. والثانى أنكر أن تكون السنة وحياً. وهو صراع قديم وحديث فى نفس الوقت بين تأكيد دورها المطلق وتأكيد دورها الثانوى نظراً لأنها لا تضيف مبدأ جديداً إلى القرآن وأن مهمتها تقتصر على البيان والتفصيل(١). وقد وسع الشافعى مفهوم السنة مع الفريق الأول لتشمل "مواصفات النظام الاجتماعى السائد" مثل عدم وراثة العبد مما يتعارض مع المقاصد الكلية للشرعة التى تعتبر الحرية أصلاً والعبودية أمراً طارئا لأن السنة أول تطبيق للقرآن فى ظروف إجتماعية محددة تتحكم فيها الأعراف والتقاليد التى لم تتغير بعد. لقد جعل الشافعى السنة شاملة للأقوال والأفعال والواقعات كما قال الأصوليون من بعده: السنة قول وفعل وإقرار. وهو تعريف شامل ليس واسعاً بنية السيطرة ولا ضيقاً بهدف التحرر كما يؤول المحدثون. وإن التفرقة بين الوحى وسنة العادات والتقاليد إدخال مفهوم حديث فى مفهوم قديم واللفظ الأجنبى فى الذهن Tradition (٢) . ولا يحتاج الشافعى إلى اللجوء إلى عصمة الأنبياء ليزيل الاعتراضات وكأنه محتال مدلس،

---

(١) وقد أُتهم سيد قطب فى مصر وقاسم أحمد فى الملايو هذا الاتهام : الإقلال من شأن السنة. أنظر : قاسم أحمد: العودة الى القرآن، مدبولى الصغير، القاهرة ١٩٩٧. إنظر أيضا مقدمتنا للكتاب بعنوان "علم الحديث بين نقد القدماء وادعاء المحدثين " فى آخر هذا الكتاب.

(٢) مفهوم النص ص ٤٠ .

يستعمل الحق باطلاً، ويجعل من الباطل حقاً. ويأخذ المؤلف رأى الفريق الثانى الذى يود تقليص دور السنة ويذكر الحديث المشهور عدة مرات "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" من أجل تأكيد الاجتهاد وإفساح المجال للعقل والخروج من التبعية للنص. لم يتجاهل الشافعى بشرية الرسول ولكنه، فى هذا الوقت المبكر، كان حريصاً على جمع السنة. وشتان مابين روح الطاعة فى الصدر الأول وروح العصيان فى الصدر الأخير. فقد إرتبطت الطاعة بالدولة كما إرتبط العصيان بالمعارضة. وهنا تتغلب مرة أخرى هموم المواطن على هموم العالم.

والقضية الأهم هى علاقة السنة بالكتاب، المصدر الثانى بالمصدر الأول. وهناك إحتمالات ثلاثة : الأول التشابه الدلالى، تكرار السنة للقرآن وفى هذا الحال لا لزوم لها. والثانى التفسير والبيان والتفصيل وهو موقف جمهور الأصوليين. والثالث انفرادها بالتشريع كنص مستقل وهو رأى القليل. لم يجعل الشافعى السنة جزءاً من الكتاب ولا يقول بذلك أصولى واحد. ولا إعتبرها وحياً من نوع مغاير لوحى الكتاب عن طريق الإلقاء فى الروع، وهو المعنى اللغوى للوحى أى الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحى عن طريق وساطة جبريل. بل هى قراءة تدفع الشافعى إلى الحد الأقصى حتى يسهل نقده. إذ يؤدى التوحيد بين الكتاب والسنة إلى مشارفة آفاق التوحيد الإلهى والبشرى، وإهدار خصوصية الرسول وبشريته باعتباره مبلغاً للوحى وشارحاً له. الكتاب عقائد وتشريع، والسنة تشريع فحسب. وهناك نمطان محددان للعلاقة بين المصدرين : النسخ والتخصيص. فعدم جواز نسخ القرآن بالسنة يبطل القول بأن السنة وحى مثل القرآن. وكذلك لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، فالسنة شرح وبيان وتفسير وليست أصلاً مستقلاً. إنما ينسخ القرآن القرآن، وتنسخ السنة السنة. ليس فى نفى الشافعى كون السنة ناسخة للقرآن وليس فى تأكيده أنها مصدر للتشريع أى تناقض أو توفيق بين نهجين على أساس أيديولوجى. فالحقيقة ذات أطراف متعددة. ولا يمكن إثبات أحدها ونفى الآخر. والفرق بين الجمع بينهما على أساس أيديولوجى والجمع بينهما على أساس عقلى فرق ضئيل يرجع إلى درجة التنظير. المهم أن الجمع ممكن حين "يتلمس جوانب الأصالة والإبداع فى كل من الاتجاهين المتعارضين، ويصل بينهما فى مركب جديد لا ينتمى لأى منهما فى نهاية الأمر"(١). أما علاقة التخصيص فهى أن يكون القرآن عاماً وأن تكون السنة خاصة. ويكون التخصيص ببيان أوجه الفهم بأحكام المتشابه أو تقييد المطلق أوبيان المجمل أو ببيان طريقة السلوك والتنفيذ فى الممارسة. فدلالة العموم على العموم

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠.

ظنية حتى يأتى التخصيص فيحولها إلى قطعية على عكس أبى حنيفة الذى يجعل دلالة العموم على العموم قطعية وبالتالى يصعب التخصيص.

وشروط الحديث الصحيح إتصال السند وعدالة الرواة، وإتفاق المتن مع المعقول، واتفاقه مع حديث آخر. ولكن جرت العادة على قسمة الحديث إلى متواتر وآحاد من حيث السند. فالتواتر نقل الكافة عن الكافة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب. يشترط فيه العدد الكافى، وإستقلال الرواة، وتجانس الرواية فى زمان الانتشار، والاخبار عن حس(١). ليس التواتر إذن تواطؤاً بل شرطه منع التواطؤ عن طريق استقلال الرواة. ولا شأن للقوة السياسية بالتواتر لأنه مجرد نقل الكافة عن الكافة. ولماذا إقحام السياسى فى العلمى دائما؟(٢) ليس التواتر مثل الإجماع. فالتواتر نقل تاريخي، ومهمة الراوى مجرد النقل. أما الإجماع فهو إتفاق فى الرأى، إجتهاد جماعي. المجمع يعمل عقله. الإجماع هنا له معنيان: معنى تاريخى فى الرواية ومعنى إستنباطى فى الاجتهاد. ولا يبرر الشافعى قبول السنن بصحة الإجماع فقد علمنا الوحى بالتواتر، والتواتر سابق على الإجماع، ووفد إلى علم الأصول من علم مصطلح الحديث. التواتر منهج فى العلوم التاريخية، ومعروف فى كل الثقافات، تحدث عنه بسكال فى نصه المشهور عن حريق لندن. كما عرضه لانجلوا وسينوبوس فى نقد المصادر فى "مقدمة فى الدراسات التاريخية". وشتان ما بين التواتر القديم والإعلام الحديث فى صنع الرأى العام. وكل مقارنة حديثة لها مخاطرها.

أما شروط خبر الآحاد فترجع إلى عدالة الراوى، ليس بهدف توسيع إطار السنة بل لإحكامها وضبط نقلها. وضع الشروط بهدف تصنيف خبر الآحاد وليس لتوسيع السنة. ومن شروطه عدم مخالفة معنى المتن لمعنى أو تأويل، لشهادة العقل أو الحس. وهو ضبط خارجي بالإضافة إلى الضبط الداخلى. فالعقل والواقع كلاهما مقياس للصدق. والآحاد فى مستوى متوسط بين السنة المتواترة والقياس لأنه أقل من السنة وأعلى من القياس عند مَنْ يغلبون النص على الواقع مثل مدرسة الأثر، وأقل من السنة وأقل من القياس عند من يغلبون الواقع على النص مثل مدرسة الرأى. وكلاهما كفتا ميزان. إذا مال دق أحدهما ناقوس الخطر وذكر بالميزان الآخر. ولا يوجد صواب أو خطأ أو تقدميّة ورجعية بالمعنى السياسى الشائع بل ميزان الاعتدال وعلم الميزان. وتقسيم السند إلى متصل ومرسل أو منقطع لا يدل

---

(١) انظر دراستنا "علم أصول الفقه"، دراسات إسلامية، ص ٦٥ ـ ١٠٣.

(٢) "فإذا كانت قسوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها والمعارضة لسياستها"، المصدر السابق ص ٦٩.

على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعي. فالمرسل يكون الانقطاع فيه من جهة الرسول، والمنقطع يكون الانقطاع فيه من الوسط. وإن قبول الشافعى لخبر الآحاد وتفضيله على القياس، وقبوله للمرسل رغم إحتمالات الخطأ يرجع إلى التمسك بالسنة قبل جمعها، ولا يكشف عن "طبيعةِ مشروع يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص حصراً لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر"(١). ليس مشروع الشافعى توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلى لأن النص عقل وواقع. والاجتهاد العقلى قائم على النص والواقع طبقاً لوحدة النص والعقل والواقع. والخبر قطعى والقياس ظنى عند الشافعى وعديد من الأصوليين. فهل كلهم قرشيون أمويون؟ الخبر يولد العلم اليقينى الموضوعى فى حين أن القياس يولد العلم الظنى الذاتي. الأول خبر، والثانى إجتهاد. وهو نسق يقوم علىِ التواضع والاحتمال والاعتراف بالجهد الإنسانى وبإمكانية الصواب والخطأ بعيداً عن القطع والجزم العقائدى حتى ولو كان باسم العقل. وإن إيثار أبى حنيفة إعطاء الأولوية للقياس على اختلاف الروايات لا يتطلب تجريح الشافعى واتهامه وجعلهِ مسئولاً عن سياسات الحزب الوطني، حزب الوسط، دفاعاً عن المعارضة وتغليباً للأيديولوجى على الموضوعي، وللسياسى على العلمي. وإن اختيار المؤلف طريق أبى حنيفة لا يستدعى تخطئة الشافعي بالضرورة. فلا يوجد فى الفقه والاستدلال صواب وخطأ. فالكل مُصيب لأن الحق متعدد عند جمهورالأصوليين. إن اختلاف الروايات له منطق للحل إما باختلافها في دلالتها أو عند الصحابة فى العمل بها. ويزول بمعرفة أسبابه وهى إما عدم سماع السبب الموجب للأمر والنهى، وإما بلوغ السنة للصحابى، وإما اختلاف الصحابة فى التأويل. وإن إختلافات السنن والتعارض بين النصوص ليس دوراناً فى حلقة مفرغة بل أنشأ علماً جديداً هو علم التعارض والتراجيح. وهو أحد فروع علم المنطق. فأسباب النزول فى الحديث غائبة فيه. ووصف الجيل الأول من الرواة بأنهم خلو من كل شروط الضعف الإنسانى موجود فى كل حضارة بنزعة التقديس والاحترام. فالسلف خير من الخلف، نظراً لقرب المسافة بين الأوائل من الوحى وبُعد الأواخر عنه.

أما الإجماع، المصدر الثالث فهو منذ البداية وقبل عرضه "مفهوم على درجة عالية من الالتباس"(٢). ويرجع هذا الالتباس إلى الخلط بين الإجماع فى التواتر والإجماع فى القياس. وهو ليس إلتباساً بقدر ما هو وضع طبيعى للإجماع بعد السنة وقبل القياس، وعلم الأصول فى بدايته لم يستقر بعد. والشافعي واضع هذا العلم قبل أن يتحول الإجماع فيما بعد إلى أصل مستقل متميز عما قبله وهو السنة وعما بعده وهو القياس. ويرى المؤلف أن الإجماع "إهدار دور الخبرة الجماعية

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٥.

المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي والتاريخي وذلك بإلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص دينى ثابت المعنى والدلالة"(١) . والحقيقة أن الإجماع السابق ليس ملزما للإجماع اللاحق. فلكل عصر إجماعه. ولا تجتمع الأمة على ضلالة. فاعتبار الإجماع تثبيتاً وتقليداً وإنكاراً للتغير والاجتهاد مزايدة فى التقدم. لم يجعل الشافعى الإجماع الزمانى الإقليمى مرادفاً للسنة، له حجيتها، فهو أقل من السنة. ولم يحصره فى السنة المتواترة، وبالتالى "يعود ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه بالشمال" لأن الإجماع بعد السنة. وهو إجتهاد عليها(٢). لم يحول الشافعى الإجماع إلى سنة تشمل الأعراف والعادات والتقاليد بل وإجماع الأجيال التالية التى هى سنن فضيق الاجتهاد وهى الغاية الرئيسية من مشروع الشافعى. فالقياس مصدر من مصادر التشريع فى حالة غياب الإجماع. بل إن تغيير الاجتهاد عند الشافعى بعد هبوطه إلى مصر، وهى النقطة الإيجابية التى كثر الاستشهاد بها على أولوية الواقع على النص، إعتبرها المؤلف تشويشاً على حجية الإجماع وتشكيكاً فى وجوده على مستوى الأمة(٣). فمهما عمل الشافعى فهو مخطئ. أما أقوال الصحابة وعمل أهل المدينة فليست مصادر للتشريع بعد ما إستقر العلم. وما يهم فى علم الأصول هو بنيته وليس الاختلافات فيه لأنها موضوع علم آخر فرعى مستقل هو علم الخلاف.

وبعد أن أصبح الإجماع سنة، وأصبحت السنة كتاباً لم يعد للقياس دور لأنه تم إلحاقه أيضاً بالنص الثابت إجماعاً أو سنة أو كتاباً. فالأدنى يتأسس فى الأعلى. تتأسس السنة فى الكتاب لأنها جزء من الوحى. ويتأسس الإجماع على السنة لأنه إجماع على رواية. ويتأسس القياس على الإجماع لأنه اجتهاد على أصل سابق، وهو النص، من الإجماع أو السنة أو الكتاب. فالكتاب أساس كل شئ، والسنة والإجماع والقياس فروع عليه. هذا هو مشروع الشافعى، التأسيس إلى أعلى، الهرم مقلوباً.

ويُعرف القياس بعد التمييز بين نوعين من الأحكام: الأول الحكم بإحاطة وهو المبنى على الظاهر والباطن، والثانى الحكم بغير إحاطة وهو الحكم المبنى على الظاهر فقط دون الباطن وهو القياس. مثال الأول أحكام الكتاب والسنة المتواترات منها والمشهورات. ومثال الثانى أحكام القياس والاجتهاد. أما أحكام الآحاد، المتصل منها والمرسل، فإنها قد تتفق مع القياس وقد لا تتفق، فتتقدم عليه. والقياس عند الشافعى هو طلب العلامات، إكتشاف حكم موجود بالفعل فى

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق ، ص ٨٧.

النصوص وجوداً خافياً ومستتراً مثل إيجاد القبلة. ويقوم على إيجاد الدلالات فى الخارج. وهو ما سماه الشاطبى فيما بعد تحقيق المناط. هكذا بدأ القياس الأصولى فى صورته الأولى، انتقال من الدليل / العلامة إلى المدلول/ الحكم. وفى الكتاب نمطان من الدلالة : دلالة إبانة ودلالة إشارة. وينحصر كلاهما فى المماثلة والمشابهة على مستوى الواقع التى يُجرى القياسُ الحكم فيها. وهو تماثل يقوم على الكم أى علاقة القليل بالكثير فى التحريم عكس العلاقة فى الإباحة والتحليل. إباحة الكثير تعنى إباحة القليل. قياس الشبه والنظر هو قياس العلة، القياس المباشر. أما قياس الأولى فيقوم على شبه الواقعة الجديدة مع واقعتين نصيتين مع إختلاف وجه التشابه فى كل واحدة منهما. وقياس الأولى هو الاجتهاد الحقيقى وبالتالى يخرج قياس المماثلة وقياس النظر من الاجتهاد. وتتدرج علاقة المشابهة من الوضوح إلى الغموض. كما تتدرج الدلالة من العام الشائع، وينتهى إلى الخاص النادر من المماثلة (علاقة القليل بالكثير)، ويتوسط بالمشابهة فى معنى الحكم وعلته، وينتهى بالتشابه المركب المتعدد الأوجه كما هو الحال عند البلاغيين فى الانتقال من الحسى إلى المعنوى. تلك بدايات القياس الأصولى والعناصر الأولى المكونة للمنطق الإسلامى فى مقابل المنطق اليونانى وكحلقة من تطور القياس قبل الشافعى عند اليونان وبعده حتى إبن تيمية. أما محاكمته باعتباره قياساً كمياً ليس شبيهاً بمنطق بيكون أو مل أو رسل، وأن العقل فيه ليس إستقراء وجدة وثورة وإبداعاً وتحرراً فهذا إخراج للشافعى من سياقه التاريخى.

القياس إذن هو عمل العقل فى التوسط بين النص والواقع، وهى الأبعاد الثلاثة للوحى. ليس تضييقاً وحصاراً لدور العقل. فقد تكون النتائج متضمنة فى المقدمات كما هو الحال فى الاستنباط. وقد تكون موجودة فى العالم الخارجى وهو الاستقراء. والقياس يحيل إلى الأثنين، إلى المقدمات الأولى فى النص وإلى العالم الخارجى فى تحقيق المناط. لم يوهم الشافعى بتوسيع دائرة القياس وتعدد ضروبه مع أنه ضيق ومحصور. فلم يدخل أحد فى قلبه وفتش فى ضميره. القياس لديه ما عدا النص من كتاب او سنة، واسع يشمل الإجماع والاجتهاد، وكل محاولات استنباط الدلالة. أما إستناد القياس إلى أصل سابق فهذا لا يعنى تضييقه أو حصاره. فكل إستدلال يقوم على مقدمات وأوليات أو مصادرات. ويتحول الشافعى إلى ظاهرى يقصر القياس على إكتشاف ما هو موجود فى الأحكام. يتمسك بالنصوص ولا يقبل من القياس إلى ما لا يعارضها. لذلك يرفض الشافعى الاستحسان عند أبى حنيفة لأنه إجتهاد خارج عن النص، وقول بالرأى والتشهى. القياس يستند إلى أصول ثابتة عكس الاستحسان. القياس مثل الإجماع والاستحسان يؤدى إلى الخلاف

المكروه. القياس ثبوت ووحدة، والاستحسان تنازع واختلاف. ولكن هل يتطلب تفضيل المؤلف للاستحسان عند أبى حنيفة تجريح الشافعى؟ ويدافع عن الاستحسان بأنه يخالف نصاً فى كتاب أو سنة ويلجأ أيضاً إلى مرجعية النصوص (١). ويحكم على الشافعى بأنه أسس العقل بإلغاء العقل بدليل نقده للاستحسان عند أبى حنيفة. وهذا ليس إلغاءً للعقل بل خوف من تغليب الفرع على الاصل، وترك المصالح العامة بلا قاعدة، فتختلط بالمصالح الخاصة. والشافعى ولوع بالتقنين والتقعيد، ووضع الأصول العامة مثل أرسطو. وإن اختلافات الصحابة فى القياس ليست دليلاً ضده دفاعاً عن الاستحسان. فقد اختلف فيه الصحابة أيضاً.

فهل كبل الشافعى القياس بمجموعة من القيود أدت فى النهاية إلى أن يكون مجرد إستناد غير مباشر إلى النصوص، وبالتالى توسيع دائرة النصوص؟ إن القياس بطبيعته يقوم على أصل، والأصل نص، والنص واقع بدليل" أسباب النزول"، و"الناسخ والمنسوخ". ليس القياس بمثابة المحظورات التى تجيزها الضرورات بل هو مصدر أصلى من مصادر التشريع. وينتهى المؤلف بحكمه إلى أن الشافعى يؤسس القياس على منطوق خطابه الظاهر، وهو فى الحقيقة يؤسس سلطة النصوص فى كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، ويعلن عليه بيان الثورة الأول فى الخاتمة، تحرر العقل من سلطة النص بلغة "نقد العقل العربى" أو تفكيك الخطاب الأشعرى بلغة "من العقيدة إلى الثورة". فكتاب" الإمام الشافعى، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" هو المركب العضوى من كلا العملين(٢).

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٠٦.

(٢) "هذه الشمولية التى حرص على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوى الشارح إلى الأصلى، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به الإجماع كما ألحق به العادات وقام بربط الاجتهاد / القياس بكل ما سبق رباطاً محكماً يعنى فى التحليل الأخير تكبيل الإنسان بالغاء فعاليته وإهدار خبرته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت وتسعى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع أزلى كما فى ميراث العبد وفى ميراث الأخت الوحيدة وفى مسألة زكاة الغراس أدركنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه الخطاب كلية. إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعد فى نسق متكامل. ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا. وهكذا ظل العقل العربى يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين ،عصر الشافعى، طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة والتى أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى، كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية. وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الانسان فى عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان"، المصدر السابق، ص ١١٠.

٣- الإيجاب والسلب

ولكتاب "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" عدة فضائل منها :

أ ـ الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية. فالموضوعات جديدة ومبتكرة، وهذا أهم شرط للبحث العلمى، أن يقول الباحث جديداً. وكل تحليل له إضافة إلى التراث العلمى العربى الإسلامى، يفتح آفاقاً جديدة فى علوم التأويل والقراءة. يكشف عن اشكاليات القراءة وآليات التأويل ومكونات الخطاب الدينى فاتحاً بذلك مجالاً جديداً للبحث العلمى. يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة، بين البحث العلمى والتغير الاجتماعى، ويحمل هموم العالم وهموم المواطن. يحلل الخطاب الدينى باعتباره موجهاً للواقع والسلوك ويتشكل فيه. الخطاب فعل بين فاعل ومفعول، توجيه من الأمر إلى المأمور فى الدين، ومن الحاكم إلى المحكوم فى السياسة. ولا فرق بين الخطابين. فالدين سياسة، والسياسة دين. يخضعان لبنية واحدة، الأمر والنهى، الصدق والنفاق. الصدق أن يكون ظاهر الخطاب مثل باطنه، والنفاق أن يكون ظاهر الخطاب غير ما يقصد إليه. فالنية هى التى توجه الخطاب.

ب ـ تحليل النص فى آلياته واستخداماته كسلاح أيديولوجى فكرى مذهبى، فالكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال نزولاً إلى أرض الواقع فى عصر تحول الإسلام فيه إلى نص. ما ينبغى أن يكون تصور مثالى للعالم لا شأن له بالممارسات اليومية والصراعات السياسية. ومنهج تحليل الخطاب ولغة الخطاب منهج حاد حاسم أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام فى جسد الثقافة والمجتمع. وماذا يريد البحث العلمى أكثر من الموضوع المبتكر والمنهج السليم؟

جـ ـ تدل نماذج المؤلف على التزامه الاجتماعى بقضايا المجتمع مثل الميراث، الحرية (السيد والعبد)، العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة، وليست أحكام الحيض وحلق عانة الميت، كما يفعل الفقهاء. ويرجع الخلاف الفقهى والمذهبى إلى الخلاف فى التوجهات الاجتماعية والسياسية مثل رفض الشافعى القياس فى أمور الزكاة. يرجع النص إلى إطاره التاريخى وفى ظروفه السياسية والاجتماعية بعد أن تحولت النصوص القديمة إلى مقدمات لا يمكن المساس بها أو دراستها أو تحليلها أو فهمها وبالأحرى نقدها وتجاوزها. ومن ثم يساعد على التحول من العقلية الأسطورية الاجتماعية السائدة إلى العقلية العلمية. ويرد الصراع الفكرى، صوابا أوخطأ، بين أهل الرأى وأهل الحديث إلى الصراع السياسى بين الفرس والعرب(١). ومع ذلك لا ينسى تحليل الأفكار للكشف عن دلالتها أولاً قبل الانتقال إلى مغزاها

---

(١) المصدر السابق، ص ٧.

الاجتماعي والسياسي إنتقالاً من الداخل إلى الخارج لتجنب الوقوع في الرد الآلي للفكر إلى ظروفه التاريخية(١). ومن هنا أتى هذا الطابع المميز للأعمال العلمية، الكتب الصغيرة، والمقالات المنشورة في المجلات الثقافية أولاً والعلمية ثانياً كطلقات رصاص يتوجه بها إلى الرأي العام، وليست الموسوعات الكبرى التي لا يقوى أحد على قراءتها. ومجموعها يكشف عن وحدة الموضوع، ووحدة المنهج، وصب النتائج نحو هدف واحد.

د ـ إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج. وهذا هو المطلوب في الجامعة من أجل تكوين مدارس فكرية متباينة فتنشأ المعارضة الفكرية لدى الطلاب بعيداً عن منطق الاتفاق والتقليد والتكرار والحفظ. واللجان العلمية بطبيعتها مكونة أيضاً من مدارس فكرية مختلفة. وهذا إثراء للعلم في مصر. لا يكفر بعضها بعضاً. ولا يستبعد بعضها بعضاً وإلا حَدَث في العلم ما حَدَث في السياسة، واتفاق كل المحكومين مع رأي الحاكم، الحزب الواحد، والرأي الواحد، والتيار الواحد الذي لا وجود له. وفي حالة الركود الذهني التي تعيشها الأمة يكون البعث على التفكير أحد شروط النهضة.

ومع ذلك فالكتاب أيضاً به بعض النقائص مثل كل شئ في الحياة أهمها :

أ ـ الإيغال في المواقف الأيديولوجية حتى إنها طغت على الأحكام العلمية. والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية وبين الافتراض العلمي الموجه للبحث من ناحية أخرى. الأولى ليست افتراضات علمية نسبية قد تثبت صحتها أو خطؤها بل هي أحكام قطعية وقناعات أيديولوجية ومواقف فكرية قطعية أي صحيحة على الاطلاق لأنها تعبر عن إختيارات الباحث المبدئي. والمواقف الأيديولوجية المسبقة تغليب للسياسي على العلمي ولهموم المواطن على هموم العالم. والعجيب إتهام الشافعي في كل فكرة بأنه صاحب موقف أيديولوجي وسطي، وأنه تخلى عن العلم والعقل والموضوعية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة أي الاختيارات السياسية، وإيثار الولاء السياسي على الأمانة العلمية. ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجي عشرات المرات كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسي عند الباحث قد يكتشف به هاجساً مضمراً مسكوتاً عنه عند الشافعي. والأمثلة على ذلك كثيرة: رفع الأمويين الكتاب على أسنة الرماح في موقعة صفين خدعة أيديولوجية. تأويل الحكمة على أنها السنة وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولجي. فالأيديولوجيا موقف كلي شامل مسبق وظيفته ضم الأجزاء وفهمها من منظور كلي شامل واحد. كما إستعمل الشافعي

---

(١) المصدر السابق، ص ٦.

آليات السجال الأيديولوجي بين الفرق الإسلامية خاصة المتكلمين بالرغم من كراهيته لعلم الكلام. مواجهة النص بمثله وتأويل النص المخالف، والذهاب إلى أن تأسيس السنة وحياً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولجي. موقف العصبية العربية القرشية فى عصر لم تجمع فيه السنة بعد، وهو الموقف الذى كان حريصاً على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً، سيطرة السنة إذن موقف أيديولوجي. وجعل الخبر أساس العلم الموضوعى والقياس أساس العلم الذاتي يتضمن بُعْدا أيديولوجياً مقدماً لسلطة النص على حرية العقل. وتصور الشافعى لجيل الصحابة خالياً من الضعف الإنسانى، جيل من الأبرار والأخيار والأطهار هاجس أيديولوجي مع أنه موجود فى كل ثقافة وحضارة. ومسار النبوة فى التاريخ هاجس أيديولوجي كما هو الحال عند الحركة السلفية مع أنه استرجاع لخبرات الماضى. وتركيز الشافعى على اللسان العربى أيديولوجية. وأمثلته على العموم لا تخلو من دلالة أديولوجية مثل "الله خالق كل شئ" يحدد بشكل مباشر انتماءه الأيديولوجي فى صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية ولفعالية الإنسان فى إختيار أفعاله. وألفاظ العموم بها إنتماء أيديولوجى. والخلاف بين أهل الرأى وأهل الحديث خلاف أيديولجى وليس خلافاً فى المنهج والاستدلال إلا إذا كان كل خلاف فى الرأى خلافاً أيديولوجياً له دلالات سياسة قريبة أو بعيدة. وبهذا المعنى كلنا أيديولجيون، لا فرق بين المؤلف والباحث والقارئ. وهناك حذر أيديولوجي فى مفهوم الإجماع، الإجماع فى التواتر والإجماع فى الاجتهاد. ومنع الشافعى القياس فى الزكاة موقف أيديولوجى، وكذلك قضية توزيع الثروة واختلاف الصحابة عليها(١). وإنكار توسيع القياس تكريس أيديولوجى للنصوص وسلطتها، تعصباً للنص ونقداً للاستحسان(٢). وإن موقفه

---

(١) "وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين القياس والاستحسان ينطلق من موقف أيديولوجي واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية. وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان .. وكما كانت رؤية الشافعى تلك للعالم كرست فى واقعها التاريخي سلطة النظام السياسى للمسيطر والمهيمن فإنها تفعل الشئ ذاته فى الواقع المعاصر من خلال اتصالها فى الخطاب السلفى. وقد حدث هذا ويحدث بصرف النظر عن النوايا والتعارض الذى يبدو على السطح بين الخطاب السلفى والخطاب السياسى السلطوى"، المصدر السابق، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) "فإن حرص الشافعى على حبسه داخل تلك الدائرة فهو فى تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف أيديولوجي يتحاشى الخوض فى خلافات الصحابة من جهة، وتقديس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوى من جهة أخرى. لكن موقف الشافعى المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس فى أمر من أمور الزكاة"، المصدر السابق ، ص ١٠٨.

الأيديولوجى من الفرق بين القياس والاستحسان، بين الوحدة والاختلاف مثل مفهوم الحاكمية فى الفكر السلفى المعاصر(١).

ب - تستحيل التفرقة بين هموم العالم وهموم المواطن. فالباحثون التقدميون أو العلماء الوطنيون يحملون على كاهلهم هموم المواطن أولا ثم هموم العالم ثانيا. لذلك رفضوا أن يكون العلم حفظاً وكتابا مقرراً ونقلاً عن القدماء أو من المحدثين، من التراث القديم أو من التراث الغربى. أحياناً تغطى هموم المواطن على هموم العالم. فنحن نعيش فى عصر كدر من الصباح حتى المساء: قتل أطفال فلسطين، ذبح نساء ورجال البوسنة والهرسك، تدمير العراق وحصار ليبيا، عزلة مصر وتبعيتها، سفك الدماء المستمر بين الأخوة الأعداء فى مصر والجزائر، الاعتداء على شعب الصومال، التوتر المستمر بين مصر من ناحية والسودان وإيران من ناحية أخرى، إسرائيل الكبرى، السوق الشرق أوسطية حيث تكون إسرائيل وتركيا والولايات المتحدة مركزها، ومصر والعرب على الأطراف. ونحن فى ميدان العلوم الإنسانية أكثر حساسية بما يدور حولنا من الباحث فى العلوم الطبيعية. ولا فرق فى ذلك بين الشافعى والمؤلف، والصديق والعدو. فإذا كان الشافعى قد غلب هموم المواطن على هموم العالم فى عصره فإن المؤلف أيضاً غلب هموم المواطن على هموم العالم فى عصره. وهو عصر مختلف عن عصر الشافعى. كان عصر الشافعى ربما فى حاجة إلى تأليف القلوب. وهذا موقف حر منه إيمانا بحرية الاختيار وتعدديته. والمؤلف ربما فى حاجة إلى بعض المواقف الحدية ضد صيغ التوفيق فى عصره. وهذا أيضاً اختياره الحر. وقد كان بإمكان الشافعى أن يكون له موقف أكثر حدة فى عصره مثل موقف الخوارج والشيعة. وربما يكون هناك موقف فى عصر المؤلف أقل حدة منه، رغبة فى التأليف بين القلوب، وإجراء الحوار الوطنى بين الأخوة الأعداء. لا يوجد هنا خطأ وصواب أو مزايدة فريق على فريق فى العلم أو الوطن. هناك إختيارات حرة طبقا لمسؤوليات العلماء دون تجريح أو تخوين أمام ضمائرهم وأمام مجتمعهم وأمام التاريخ.

جـ - وتظهر فى الكتاب بعض الألفاظ الحديثة لا تتفق مع عبق الفقه القديم مثل أيديولوجية، قمع، غموض، وضوح. تبدو ألفاظ الحداثة غريبة على مادة الدراسة. فالإمام الشافعى مؤسس الأيديولوجية. وقد ظهر اللفظ فى الفكر الغربى فى

---

(١) "إن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوع من التكريس الأيديولوجى لسلطة النصوص. وكل إجتهاد لا يقبله الشافعى من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه فى إطار الاستحسان ومهاجمته ووضعه فى دائرة التشهى والتلذذ يكشف عن موقف الشافعى من الصراع الفكرى فى عصره ويحسم بشكل نهائى مسألة توسطيته وتوفيقته. ويكشف عن التلفيقية الواضحة فى ذلك الموقف. والحقيقة أن الشافعى برفضه الاستحسان وتأكيده على القياس المكبل دائما بسلطة الفهم الحر فى النصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية الفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى إجتماعى فكرى سياسى واضح"، المصدر السابق، ص ١٠١.

القرن التاسع عشر عند الأيديولوجيين الذين يمثلون حركة رجعية مضادة للثورة الفرنسية ويحرصون على النظام القائم بعد عودة الملكية والطبقة الحاكمة وبقايا التراث القديم المنهار بعد إشتداد الفكر النقدى منذ الإصلاح الدينى وعصر النهضة. ويبدو أيضاً جو الحداثة فى رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام وممارسته القمعية. كما يبدو أيضاً فى استعمال لفظى الغموض والوضوح ضمن المبادئ اللغوية. كما يكثر من إستعمال لفظ دلالة، دلالى، وكأنه مفتاح سحرى وارد من السميوطيقا الحديثة، ولا تشير إلى أكثر من المعنى. فمستويات الدلالة لا تعنى أكثر من أنواع الخبر المتواتر والمشهور والآحاد. ومن مظاهر الحداثة تسمية الفكر الإسلامى أو الإسلامى العربى أوالعقل العربى طبقاً للمحدثين المغاربة والشوام وتبعاً لبعض المستشرقين.

د ـ ولفظ "توفيقى" والذى يسخر منه أحياناً ويسمية "تلفيقى" لفظ غريب على العلم والتراث. اللفظ ترجمة للفظ الأجنبى Syncreticisme وأصبح عنواناً لفلسفة فكتور كوزان فى القرن الماضى من أجل جمع كل الفلسفات فى منظور روحى واحد. وروج له المستشرقون فى بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية. فهو لفظ منقول من الوافد، ومستعمل فى غير موضعه فى علم أصول الفقه، وليس فى علوم الحكمة. ولماذا يكون الفكر التجزيئى أفضل بالضرورة، وضع الجزء فى مقابل الجزء بعقلية "إما .... أو"، وضرب الأجزاء بعضها ببعض، ويتم الانتقال من جزء إلى جزء؟ فالطرفان فى أية معادلة هما بالضرورة متناقضان كما هو الحال فى ثنائيات الفكر اليونانى والغربى: الصورة والمادة، النفس والبدن، الزمان والمكان، المثال والواقع، المجرد والعينى، الثابت والمتحول، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الفرد والمجتمع، الرأسمالية والاشتراكية، الإيمان والإلحاد. إن جوهر الفكر الإسلامى هو الجمع بين الأطراف، والرؤية الكلية الشاملة للأجزاء. فالكل سابق على الأجزاء، والعام يسبق الخاص كما هو الحال فى التوحيد. وظهرت هذه النظرة الكلية فى علم أصول الدين، وفى المقاصد والأحكام فى علم أصول الفقه، وفى الجمع بين الحكمة والشريعة، بين أفلاطون الإلهى وأرسطاطاليس الحكيم فى علوم الحكمة، وفى وحدة الوجود فى التصوف. وهناك خلط بين الموقف الفكرى والاستعمال السياسى فيما يسمى بالوسطية بنت التوفيق، فى حين أنها النظرة الشاملة والجمع بين الأطراف. أما الوسطية السياسية فهى دفاع عن الأمر الواقع ضد تيارات المعارضة المتهمة بالتطرف. ولماذا المواقف الحدية فى الفكر والاقتراب منه بمنطق مانوى ثنائى يقوم على الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، النفس والبدن؟ إن روح المؤلف أقرب إلى الفكر الشيعى والخارجى، فكر المعارضة

السياسية والمواقف الحدية، إسقاط الحاضر على الماضى بدل أن تكون المعركة مع الحاضر. وفى المواقف الحدية يغيب الحوار لصالح منطق الفرقة الناجية.

هـ - ويقوم الكتاب على مفهوم تقليدى للنص يعلم المؤلف عدم سلامته ولكنه يتعامل معه حتى يسهل نقده وهو لا وجود له عند المتخصصين، وهو أن النص كلام وصياغة وعبارة وقضية ثابتة لا تتغير، بها صفة الإلزام والأمر، فى حين أن النص على عكس ذلك تماماً. النص إجابة على سؤال يفرضه الواقع بدليل "أسباب النزول"، وتغير بدليل "الناسخ والمنسوخ"، وبدليل تطور الوحى فى التاريخ نسخاً للشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة. ويحتوى على مبادئ عامة فى حاجة إلى تخصيص طبقاً للزمن والمكان وظروف كل عصر. وهو خاضع لتأويل العقل. يتفاوت فى فهمه العقلاء، وخاضع للتأويل طبقاً للمصلحة. فالمصلحة مصدر التشريع. كما أن الواقع نفسه نص، "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن". يسمح بالقدرات الفردية مثل الرخص. ويتوقف كلية إذا ما تسبب فى ضرر فلا ضرر ولا ضرار. والضرورات تبيح المحظورات. التعارض إذن بين النص والواقع تعارض وهمى من أجل الجدال السياسى. النص واقع، والواقع نص.

و - ويكثر الاستطراد بالروايات من أجل زيادة حدة الصورة السلبية للشافعي وهى صحيحة بالنسبة لأصحاب الحديث وكذلك الاستطراد فى الروايات التى تعطى صورة إيجابية لأهل الرأى فى مقدمتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسى فى كل الكتاب، توسيع نطاق السنة، جعلها مصدر مستقلا، الهاجس الأيديولوجى عند الشافعي، الوسطية، تضييق نطاق الاجتهاد .. الخ، مما يدل على أنها مواقف مسبقة و"لازمات" ليس فقط فى هذا الكتاب بل فى كل المؤلفات. فالباحث يكرر نفسه، ويعبر عن معتقداته بمناسبة البحث، المؤلف هو الكاسب، وموضوعه هو الضحية.

ز - والشافعي باستمرار مجرّح ومخوّن، يفتش المؤلف فى ضميره. وهو ما يعانى منه عندما يفتش الآخرون فى ضميره للكشف عن نوايا غير المعلنة مع إفتراض سوء النية فى كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن، وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموى سلطوى قرشى عروبى مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق، يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين. فلماذا توزيع الاتهامات عليه هنا وهناك؟ لماذا الترفع على التراث وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق؟ لم أخذ موقف المتخارج عنه وكأننا لسنا جزءاً منه وهو جزء منا، مسؤولون عنه ومكونون فيه، نقيل عثرات العلماء ونصحح مواقفهم باحترام

كامل، نفرح باتفاقنا معهم ونعذرهم فيما اختلفنا فيه دون شق ضمائرهم أوإفتراض سوء النية؟ لم إفتراض التدليس والتمويه فى العالم؟ ولم إفتراض التآمر من العالم وفى التراث؟ التآمر فى سقيفة بنى ساعدة من أجل السلطة السياسية، والتآمر على القرآن بتثبيت النص، والتآمر على السنة بالتدوين. إن الموقف من التراث القديم ليس إكتشاف التآمر فيه بالرغم من أن التاريخ مسرح الأحداث. فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطى أو موظف الأمن العام أو رجل المخابرات. بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث وإعادة توجيهه وصبه من جديد فى قضايا العصر طالما أنه مازال حياً فى وجدان الناس. وهو دور السياسى والمثقف الشعبى وعالم الثورة والخبير بقوانين التاريخ. حتى ولو كان التراث قد تم تكوينه فى البداية بتآمر أى نتيجة للصراع السياسى، وهو أمر طبيعى فى المجتمعات إلا أنه تحول إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة. عندئذ تكون مهمة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب العصر وحاجاته. هناك منذ البداية هجوم شديد على الشافعى فى كل شئ، فى الكتاب وتأصيل لغته، وفى السنة التى تستمد مشروعيتها من الكتاب، وفى الإجماع على التواتر، وفى القياس المحاصر بالأصل السابق. وهو متناقض مع نفسه حين أسس السنة وحياً ثم فصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ، تناقض ظاهرى أو فعلى. بل يوقع المؤلف خصمه الشافعى فى تناقض إن لم يتناقض هو مع نفسه بإرادته. يؤكد أن السنة أصل مستقل ويجعلها ناسخة للقرآن. ويؤكد دور السنة حتى أنه انتمى إلى مدرسة الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس. والحقيقة أنه لا تناقض بين متناقضين. الإنسان نفس وبدن، والكون ثابت ومتحول. يبدو أن المؤلف راح ضحية المواقف الحدية فى عصره، وهو موقف سياسى أيديولوجى. وأصبح أسير العقل الأوروبى التجزيئى الذى يرد الكل إلى أحد أجزائه: العالم إما مثال أو واقع، المعرفة إما حسية أو عقلية، الاقتصاد إما رأسمالى أو اشتراكى، السياسة إما دكتاتورية أو ديموقراطية. بل ويدخل المؤلف فى سجل مع الشافعى ليبارزه وجهاً لوجه ليكشف آلياته الباطنية، وأنه يظهر غير ما يبطن. فالكتاب حجاجى منذ البداية، يتعامل مع الشافعى باعتباره خصماً. يعرف المؤلف الحقيقة مسبقاً. يهدف إلى إيقاع الشافعى فى شر أعماله. لم يبق للشافعى بعد ذلك كله ميزة واحدة، فضل واحد، تحويل الاستدلال إلى منطق، وبداية الفكر الإسلامى الأصيل، وضع علم أصول الفقه كما وضع سيبويه علم النحو، والخليل بن أحمد علم العروض. كل ما فى الشافعى خطأ، فكرة وحياته ووجوده. ياليته مات قبل هذا وكان نسبياً منسياً! صحيح أنهم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نقتدى بهم، ولكن ليس إلى حد إنكار الجميل وإلا ما حدث تراكم حضارى ولا بقى تراث ولا استمرت أمة. كلنا فينا من الشافعى ومالك وأبى حنيفة وابن حنبل. كما أن فينا من الأشعرى والغزالى وكل أشرار الدنيا وشياطين التاريخ.

لقد حمّل المؤلف الشافعى أوزار التاريخ، الماضى والحاضر. وتربص بالشافعى فى كل مقال، واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء فى أخطاء!

ر ـ كتاب "الإمام الشافعى وتأسيس الأيدولوجية الوسطية" أقل كتب المؤلف إحكاماً مقارنة بثلاثيته العلمية الأولى : "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربى" و"مفهوم النص" الذى بلغ فيه ذروة الإحكام والتدقيق. فهو كتاب سريع، محمل بالأحكام المسبقة، ينقصه الإحكام. كتِب للجمهور العريض وليس للعلماء المتخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين هموم العالم وهموم المواطن، بين التأصيل العلمى والبيان الصحفى. لا يضع الشافعى فى مقارنة مع المالكية والحنبلية طرفى النقيض حتى يظهر الإطار الفكرى الذى يتحرك فيه الشافعى باستثناء أبى حنيفة حتى يظهر الشافعى نصياً وأبو حنيفة عقلياً. ويختار الباحث الثانى ضد الأول. ولا يضع الشافعى فى تاريخ علم الأصول، بداياته الأولى فى علم اللغة والحديث قبل "الرسالة" وتطوره اللاحق بعد الرسالة. فالعلم بنية واحدة تكشفت فى التاريخ. يخرج من "التراث والتجديد"، ويعتمد على بعض مقولاته، ويصبح تضخماً فى بعض جوانبه أو "تفريعة" عليه أو تحويدة منه، نرجو أن تعود إلى الطريق السريع الأكثر أماناً، والأقل خطورة، والأيسر سبيلاً.

رابعاً : نقد الخطاب الدينى أم تحليل الخطاب المعاصر؟(١)

كتاب "نقد الخطاب الدينى" يضم ثلاث دراسات(٢). الأولى "الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطلقاته"، والثانى "التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى"، والثالث "قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة". وكل دراسة تتعرض لتيار فى الفكر الإسلامى المعاصر. الدراسة الأولى لليمين غير الحكومى، والثانية لليسار الإسلامى، والثالثة لليسار العلمانى الذى يمثله المؤلف نفسه بعد أن كان فى البداية أحد ممثلى اليسار الإسلامى(٣). الأولى تمثل الموضوع والثانية تمثل نقيض الموضوع والثالثة تمثل المركب بين الموضوع ونقيضه والحل. واليسار العلمانى هو الحل. والحقيقة أن اليمين الدينى أكثر تعقيداً. فهناك خطاب المؤسسة الدينية الرسمى الممثل فى الأزهر (طنطاوى). وهناك خطاب الدولة الرسمى الممثل فى أجهزة الإعلام (الشعراوى). وهناك الخطاب الإسلامى الذى يضم بدوره عدة تيارات مختلفة يجمعها جامع ولكن تتمايز فيها الأصوات. ويقترب البعض منها وهو الإسلام المستنير (كمال أبو المجد،

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدينى، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، وله طبعة بيروتية أخرى.

(٢) الدراسة الأولى نشرت قبل بعنوان "الخطاب الدينى المعاصر"، الأسس الفكرية والأهداف العلمية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، القاهرة ١٩٨٩. والدراسة الثانية نشرت من قبل فى مجلة ألف، العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠. والدراسة الثالثة نشرت من قبل فى قضايا وشهادات، العدد الثانى، دمشق ١٩٩٠.

(٣) مقابلة فى جريدة "الأهالى".

طارق البشرى، فهمى هويدى) إلى اليسار الإسلامى بينما يقترب البعض الآخر (محمد الغزالى، محمد عمارة) إلى اليمين الدينى. ومن الظلم وضع سيد قطب فى اليمين الدينى وهو فى مرحلته الاجتماعية صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمى والإسلامى". أما اليسار العلمانى فهو خصيم للفكر الدينى وليس أحد تياراته، رافض لليمين ولليسار الإسلامى فى آن واحد. وأخذ من اليسار الإسلامى أحد ممثليه دون باقى ممثلى الإسلام المستنير (محمد سليم العوا، محمد رضا محرم). وهناك تيار دينى علمانى، إسلامى مستنير علمانى، حلقة الوصل بين اليسار الإسلامى واليسار العلمانى ولم يتم التطرق إليه إلا عرضاً (محمد أحمد خلف الله). وليس الخطاب الرسمى للدولة خطاب الأزهر، وخطاب اليمين الدينى أى المعارضة الدينية خطاباً واحداً. فالخطاب الرسمى للدولة إعلامى دعائى يبرر قرارات الدولة، خطاب شيخ الأزهر ومفتى الديار المصرية وأجهزة الإعلام وحديث الروح وأحاديث الجمعة وصفحات الفكر الدينى . أما خطاب المعارضة الدينية (فهمى هويدى، عادل حسين) فهو خطاب معاد لخطاب الدولة وللخطاب العلمانى فى آن واحد. كما يضم اليسار الإسلامى، المصنف يساراً أكثر منه إسلامى، مجموعة من الخطابات المتباينة : الإسلامى (حنفى) والعلمانى (خليل عبد الكريم). وهناك فى الخطاب الرسمى الحكومى أقصى اليمين (الشعراوى) الذى يسجد لله فى هزيمة ١٩٦٧ لهزيمة الشيوعية والإلحاد أمام إسرائيل من اليهود أهل الكتاب، فيضيع دم الشهداء هدراً. ولا يبدى رأياً فى كامب دافيد لأنه لا يدخل الدين فى السياسة، وكل فكره سياسى تحت غطاء دينى. ويصادر الآداب والفنون كما فعل فى "أولاد حارتنا" و"الآيات الشيطانية" وتغيير رواية "عبث الأقدار" لنجيب محفوظ إلى "عجائب الأقدار".

والهدف من تحليل الدينى المعاصر إستئناف معاركه، مثل معركة طه حسين فى "الشعر الجاهلى" ومعركة محمد أحمد خلف الله فى "الفن القصصى فى القرآن الكريم". والحقيقة أن معركة طه حسين كانت ترديداً لبعض أحكام الاستشراق والصراع فى فرنسا فى الربع الأول من هذا القرن بين المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية منذ هيجل وشتراوس فى ألمانيا حتى رينان وكوشو فى فرنسا (١) . ويرى المؤلف أن المعركة لم تكن معركة الشعر بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنسانى التاريخى لا العقل الغيبى الغارق فى الأسطورة. أما معركة "الفن القصصى فى القرآن الكريم" للدكتور خلف الله أحمد خلف الله فهى أوقع وأدل لأنها تمس الفكر الدينى. منعت الرسالة من المناقشة، ومنع المشرف عليها الشيخ أمين الخولى من حق الإشراف على الرسائل. وقد

---

(١) أنظر الدراسة الثانية فى هذا الكتاب " من الانتحال التاريخى الى الابداع الحضارى"قراءة فى " الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما لطه حسين (١٨٨٨-١٩٧٣) .

فتحت هذه المعارك الباب للسجال بين الخطاب الدينى والخطاب العقلانى، بين الخطاب الأسطورى الذى يجعل التقوى تجلب البركة والربح الوفير والخطاب العقلانى النقدى. ومع ذلك، الدين عنصر أساسى فى نهضة الأمة. فالدين للحياة دون الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية حتى لا يتم الحكم على الفكر باسم الدين متذرعاً بالسياسة أو باسم السياسة متذرعاً بالدين.

أ ـ الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية(١).

وتعرض هذه الدراسة لموضوعين رئيسيين. الأول، آليات الخطاب والثانى، المنطلقات الفكرية. وآليات الخطاب خمسة مستمدة من خصائص فكر الجماعات الإسلامية فى مصر وهى :

أ ـ التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله. فكل فكر فى التاريخ هو دين، خاصة الفكر الرسمى. أما الفكر المعارض فهو خارج على الدين. وتتصل هذه الخاصية بالخامسة، إهدار البعد التاريخى. لذلك يستشهد المؤلف بحديث" أنتم أعلم بشؤون دنياكم" وبقول على بن أبى طالب عن القرآن "إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال" أو ما قاله أحد رموز الفكر الإسلامى "كما تكونون يكون دينكم". لا يوجد إسلام إجتماعى سياسى لصالح الحكم وآخر لصالح المحكوم، تأويل الأغنياء وآخر تعبير عن الفقراء، ولكن هناك إسلام واحد جامع مانع لكل العصور ولجميع الطبقات.

ب ـ تفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أو علة أولى، سواء كانت الظواهر الطبيعية أو الظواهر الاجتماعية. وهو التيار الغالب والموروث فى الخطاب الأشعرى الذى لم يستطع أصحاب الطبائع من المعتزلة إيقافه ولا أصحاب التجريب والاعتبار فى العلوم. وهذا هو هدف "من العقيدة إلى الثورة" لتفكيك الخطاب الأشعرى الذى يوقع فى الجبرية الشاملة والحاكمية بالرغم من قوله بالكسب وهو أقرب إلى الجبر منه إلى حرية الإرادة وخلق الأفعال. وتكون النتيجة التوجه إلى العلم الغربى القائم على العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول على الأقل فى صياغات العلم التقليدى.

جـ ـ الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وقدسيته مثل النصوص الأولى. وهذا هو الهدف من تفكيك التراث وإعادة بنائه، ونقد سطلة التراث التى تعتمد عليها السلطتان الدينية والسياسية.

د ـ اليقين الذهنى والحسم الفكرى القطعى ورفض الخلاف فى الأصول مما يمنع من التعددية والحوار. وقد يتزاوج هذا مع التعصب والحنق والتشدد والعنف

---

(١) نقد الخطاب الدينى، المصدر السابق، ص ١٣ ـ ١٠٦.

فى رفض حق الاختلاف. وقد ينتهى إلى تكفير المخالفين فى الرأى.

هـ ـ إهدار البعد التاريخى، والإبقاء على الماضى، عصر الخلافة الراشدة أو العثمانية التركية ضد أية محاولة لإثبات تاريخية الفكر الإسلامى قبل أن يتحول إلى بنية. وهناك نماذج عديدة على ذلك مثل مصطلح الجاهلية الذى يطلق أيضاً على جاهلية القرن العشرين. مع أنه يمكن مد الدلالات وتحويلها إلى بنية توجد فى أى عصر.

هذه الآليات صحيحة تقل أو تكثر عن خمس، نضيف عليها نحن عادة خمسة أخرى مثل جدل الكل أو لا شئ، العمل السرى لا العلنى، غياب العقل والحوار، وسيادة التعصب والتسلط، تغيير المجتمع عن طريق تغيير السلطة، تطبيق الشريعة بمعنى تطبيق الحدود ومطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم(١). والحقيقة أنه لا فرق بين هذه الآليات فى الفكر الدينى وبينها فى الفكر العلمانى بكل اتجاهاته: القومى، والليبرالى، والماركسى. هى سمات الفكر فى المجتمع المتخلف وفى الثقافة التقليدية. وقد تنطبق على الفكر الجذرى وليس على الفكر المستنير، العاقل المفتوح، والذى يقبل الحوار والرأى الآخر.

والمنطلقات الفكرية إثنان : الحاكمية والنص. والحاكمية فى حقيقة الأمر لا تفهم إلا فى سياقها النفسى والاجتماعى والسياسى والتاريخى. فهى مقولة دفاعية حماية للنفس، وهجومية لتقويض النظام القائم. هى سلاح عملى أكثر منها مقولة نظرية. أهميتها فى فعلها وأثرها وحربها ضد النظم القائمة. أما تعريفها بأنها التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية فهو ملؤها بمضمون نظرى ليس فيها، ووافد من التجربة الغربية الحديثة. وتأصيلها فى التحكيم ورفع المصاحف على أسنة الرماح، وقول "لا حكم إلا لله" كخدعة سياسية تعنى الحاضر بإرجاعها إلى الماضى. إنما تعنى الحاكمية رفض الأنظمة القائمة المتهاوية قومية كانت أو ماركسية أو ليبرالية بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، وكفر بالعقل والعقلانية، وبالحزبية والتعددية. وبالاشتراكية العربية والعلمية بعد اضطهاد الحركة الإسلامية خاصة الإخوان فى مصر، وما لاقاه أعضاؤها من أهوال التعذيب فى السجون. فإذا كان الإنسان قوياً فالله أقوى. وإذا كانت العلمانية قد أدت إلى مزيد من إحتلال الأرض وقهر المواطن وفقر الناس وتمزيق الأمة والاعتماد على الغرب، والتخلف والتشتت والتغريب وسلبية الجماهير فإن "الإسلام هو الحل" القادر على تحقيق مطالب الأمة فى الحرية والتحرر والاستقلال والتنمية والمساواة

---

(١) انظر "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٣ ـ ١٩٨١"، "الجزء السادس : الأصولية الإسلامية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٧.

والعدالة الاجتماعية. وإذا كانت الحاكمية تنفى التعددية والديموقراطية وتؤمن بالحزب الواحد فهى مثل التيارات السياسية فى عصرها. فأزمة التعددية والديموقراطية عامة عند الجميع. ولا فرق بين خطاب الدولة السياسى وخطاب الجماعات الدينية فى الحاكمية أى الاستئثار بالسلطة واستبعاد الخصوم. كلاهما يكشف عن خطاب دكتاتورى محايث للخطابين السياسى الرسمى والدينى المعارض، علاقة أعلى بأسفل، سيد بعبد، وليست علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم، بين مواطنين أحرار. فالصراع حول تمثيل الحاكمية لا حولها.

صحيح أن سيد قطب فى "معالم فى الطريق" هو منظر الحاكمية ولكن بعد الصراع السياسى مع الناصرية حول الحكم(١). كان خطاب قطب الاشتراكى هو ماتم تنفيذه فى ثورة يوليو فى الستينات ولكن الصراع كان على السلطة. فالعداء لثورة يوليو لم يبدأ إلا بعد ١٩٥٤. وتعاون بعض الأخوان مع الثورة كان إيثاراً للمنصب على المبدأ، وخطأ الأخوان فى رفض التعاون طلباً للسلطة كلها. كان قطب يريد تحطيم شعارات الحرية والاشتراكية والوحدة لأنها علمانية، ضد الإسلام وليست نابعة منه، ينفذها الليبراليون والماركسيون والبعثيون. ليست مقدسات أو مطلّقات، وشتان ما بينها كشعار وبين الواقع كتطبيق : السجون، الطبقة الجديدة، الفرقة بين الأنظمة التقدمية والأنظمة الرجعية. الحاكمية إذن أكبر رد فعل على عبد الناصر وتسلطه. كما أن صفات الإمام عند الشيعة رد فعل على صفات الإمام عند السنة. لا يمكن فهم خطاب سيد قطب إذن إلا فى إطار الصراع بين الإخوان والثورة. يكفر الدولة لأن الدولة تكفره.يرفض الدولة لأن الدولة ترفضه. يحكم بجاهلية الدولة لأن الدولة تجهّله. يريد تغيير المنكر باليد لأن الدولة تطارده وتستعمل العنف ضده. عنفه عنف مضاد للعنف الأول المبدئى. عنفه عنف محرر ضد عنف الدولة القاهر. ليس تغيير المنكر باليد جريمة بعد الموعظة باللسان، والنصيحة للإمام، واللجوء إلى القضاء، ولكنها ليست يداً فردية بل خروجاً جماعياً على الإمام بقيادة قاضى القضاة. أما أثر المودودى عليه فهو ثانوى خاصة وأن

---

(١) الإحالات فى هذه الدراسة أولاً إلى سيد قطب فى "معالم فى الطريق" (٣٢ مرة) ثم إلى القرضاوى (١٥ مرة) ثم إلى "معركة الإسلام والرأسمالية" (٧ مرات) ثم إلى حسن حنفى (٦ مرات) ثم إلى فهمى هويدى (٥ مرات) ثم إلى "فى ظل القرآن" و"الإسلام ومشكلات الحضارة" و"المستقبل لهذا الدين" و"الغزالى"، كل منها مرتان، وإلى الشعراوى والمودودى، وأحمد بهجت، وعادل حسين، كل منهم مرة.

قطب لم يقرأ كتاب "المصطلحات الأربعة" للمودودى إلا متأخراً(١). وقد كان يعبر أيضاً عن الصراع بين المسلمين والهندوس وضرورة المفاصلة. وكانت هذه الثنائية عند قطب حتى فى خطابه الاشتراكى الأول فى التعارض بين الإسلام والرأسمالية كما هو الحال فى "معركة الإسلام والرأسمالية". وهى ثنائية سائدة فى الخطاب الوطنى كله قبل ١٩٥٢ ضد الاقطاع والاستعمار والقصر وفساد الأحزاب. فالدين بديل عن القومية كهوية للمسلمين فى الهند.والأممية أرحب وأوسع من الرقعة الجغرافية. إن ثنائيات الحاكمية هى ثنائيات موروثة بين العلم والجهل، القدرة والعجز، الحكمة والهوى. تغذى ثنائيات العصر الناتجة عن المقاومة والقهر.

وينقد المؤلف الحاكمية ويبين خطورتها لأنها تهدد العقل، وتصادر الفكر على المستوى العلمى والثقافى، وتؤسس أشد الأنظمة السياسية رجعية وتخلفاً دون تحليلها فى إطارها النفسى والاجتماعى والسياسى. الحاكمية أزمة وجودية وليست مفهوم مثقفين، سجون ومعتقلات وتعذيب وليست تحليلات النخبة المزايدة. ويبين أن وجود الأقليات المسيحية فى العالم الإسلامى مانع من تطبيق الحاكمية فى حين أن مفهوم الأقلية غير وارد فى النظام الإسلامى الذى يقوم على المساواة فى الحقوق والواجبات بين الجميع داخل الأمة والوطن الواحد. ويرفض المؤلف المواقف الحدية لسيد قطب وفى نفس الوقت يعيب على الشافعى إيديولوجيته الوسطية. فلا الحد مقبول ولا الوسط مقبول. والمؤلف حدى المواقف مثل قطب، حد يرفض حداً.

والمنطلق الثانى النص. صحيح قد تمت صياغته طبقاً لتاريخية اللغة ولكن دون التخلى عن استقلال المعنى وإلا تغيرت المعانى بتغير اللغة. ويتجدد فهم النص طبقاً للظروف المتجددة، وليس فقط طبقاً للغة وحدها. وهذا أيضاً لا يعنى إنكار وجود حقائق إنسانية عامة وشاملة ثابتة يتم تحقيقها على أوجه متعددة فى الزمان والمكان. للنصوص الدينية بعض الجوانب الثابتة وهى المعانى الإنسانية الشاملة مثل حقوق الإنسان. ولها جوانب تطبيقية قد تختلف من عصر إلى عصر. النص له مستويات عدة إبتداء من كونه كلاماً قبل الإعلان عنه وهو الثابت إلى الكلام المعلن عنه فى لغة وزمان ومكان وبنية وثقافة وشعب وهدف وتاريخ. يفهمه الناس طبقاً

---

(١) انظر"دراستينا: "أثر سيد قطب على الحركات الإسلامية المعاصرة "،"أثر أبو الأعلى المودودى على الحركات الاسلامية المعاصرة" : فى ص ١٣٣-٣٠٠ الدين والثورة فى مصر" ١٩٥٢ - ١٩٨١،جـ٥. و"الحركات الدينية المعاصرة"،مدبولى، القاهرة ١٩٧٩.

لمستواهم الثقافى. وهو متغير(١). النص هو الظهور. وما لا يظهر فى النص يكون خاضعاً للاجتهاد كما هو الحال فى الفقه خاصة فى التشريعات التى إرتبطت بوقتها مثل قوانين الميراث والزواج. المهم روح الشريعة التى طورت المجتمع العربى من العصر الجاهلى إلى صدر الإسلام، والمطلوب تطويره من صدر الإسلام حتى الآن، لا فرق بين فقه شيعي وسني. والنص نفسه ليس سلطة خارجة عن المجتمع ومصالح الناس. فهو نفسه واقع بدليل "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". المهم عدم الوقوع فى حرفية النص وفى عبودية النص وفى تقديس النص بناء على تخلف المجتمع الذى مازال يعلم فى المدارس فقه الجوارى وأهل الكتاب. هذان المنطلقان: الحاكمية والنص يغذيان بعضهما البعض، أشبه بدائرة مغلقة، تقوم الحاكمية على النص، ويتحول النص إلى سلطة الحاكمية.

وفى النهاية تمتاز الدراسة كالعادة بالبراعة فى التحليل، والجرأة فى أخذ المواقف، والقدرة على كشف المستور. تدخل فى سجال مع المعاصرين كى تكشف زيف الخطاب السائد. وتقوم على تحليل النصوص، وتقديم القرائن بعيداً عن الخطابيات والإنشائيات والمواقف الانفعالية، مساهمة فى حركة التنوير الثقافى المعاصرة.

ولكن تحليل الخطاب فى الحياة اليومية، الخطاب الإعلامى ومقالات الصحف والعواميد الثابتة ، والأحاديث التلفزيونية يجعل الدراسة أقرب إلى علم اجتماع الثقافة وتحليل الخطاب التطبيقى دون مناهج تحليل الخطاب فى العلوم الاجتماعية مثل تحليل المضمون. غاب عبد القاهر الجرجانى وسيبويه وابن جنى وحازم القرطاجنى والبلاغيون القدماء حتى طغى الجانب التطبيقى المعاصر على الجانب النظرى القديم، وتغليب هموم المواطن على هموم العالم. كما تم التأرجح بين الآليات والمنطلقات. فالآليات الخمس يمكن أن تكون منطلقات، والمنطلقان الاثنان يمكن أن يكونا آليات خاصة. وقد كان عنوانها السابق فى نشرتها الأولى "الأسس الفكرية والأهداف العملية". كما أن ميزان التعادل بين تحليل القديم وتحليل الجديد لم يتم حفظه باستمرار. أحياناً يطغى تحليل القدماء ويتم الاستطراد فيه والموضوع معاصر. وأحياناً يغطى تحليل المعاصرين والموضوع قديم. يوضع الخطاب المتطرف والمعتدل فى نفس الخطاب، فلا فرق بين الخطابين إنما هو توزيع أدوار. الخطاب المتطرف إستراتيجية، والخطاب المعتدل تكتيك. يهدف كلاهما إلى السلطة بطريقتين، بالقنبلة والقلم، بالعنف والحوار. وهو حكم قاس يقوى الخطاب المتطرف بتوحيده. ويحيل المعتدل إلى متطرف طبقاً لرؤية الآخرين له مع أن الحنكة الفكرية

---

(١) انظر: مستويات النص القرآنى، أدب ونقد، مايو ١٩٩٣ ص ٢١-٢٢.

فى توسيع رقعة الخطاب المعتدل وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الدينى والسياسى. فينشأ القلب وثقله بين الأطراف وهامشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامى، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينهما أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية. الاعتدال والتطرف من ناحية والفقهاء والوعاظ من ناحية أخرى. كلاهما خطاب معارضة ضد السلطة. لذلك يقابل المؤلف الخطاب المتطرف بخطاب متطرف مضاد. فلا يفل الحديد إلا الحديد. ويستعمل المؤلف لفظ الأيديولجى وكأنه تهمة كما فعل ذلك من قبل فى "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" مع أن التحليلات كلها تكشف عن البعد الأيديولجى فى الخطاب العربى المعاصر. الأيديولوجى هو الذى يجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن عند الباحث والمبحوث على حد سواء. ليست الأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال عند ماركس فى "الأيديولوجية الألمانية" وكما فهمها الأيديولوجيون الرجعيون بعد عودة الملكية فى فرنسا، دى بونالد، ودى ساسى. وبطبيعة الحال تحمل الجماعة الإسلامية أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية الدولة، وفى نفس البنية السلطوية والاستبعاد المتبادل. الحاكمية خطاب أيديولوجى، ونقد الخطاب الدينى خطاب أيديولوجى. الصراع الأيديولوجى واقع فى صراع الخطابات السياسية. وهدف كل تيار سياسى تحويل الأيديولوجية إلى واقع، وتسكين الإنسان فى جب السلطة، أية سلطة. إنما الرواة فقط وبسبب التواتر رواة وليسوا أيديولوجيين. وشرط الرواية الصحيحة العدل أى الوعى الخالى من كل أحكام مسبقة أو الأهواء أى الأيديولوجيات.

وأخيراً ليست القضية نقد الخطاب الدينى ورفض المصالحة معه، واستبعاده وإزاحته بل الدخول فى حوار معه لإيجاد أرضية مشتركة تجمع الخطاب العربى المعاصر فى هدف مشترك، وطموح بعيد، يمثل حلماً عند الجميع. "ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى فى تأسيس العقل"، ونقل المحور الرأسى الذى يسود الخطاب المعاصر إلى المحور الأفقى. ليس التحدى هو الاستبعاد بل الاستقطاب، وعدم توريث العداوة والبغضاء، والوقوع فى التحزب والتعصب والصراع بين مطلقين، والدخول فى جدل الأبيض والأسود، والحق والباطل كما هو الحال فى المنطق المانوى والشيعى. التغيير من الداخل أفضل من الرفض من الخارج، وتطبيق حد السرقة على اللصوص والنصابين وليس على الفقراء والمحتاجين كما يقول إبن القيم أجدى حالياً من رفض تطبيق الشريعة الإسلامية بدعوى العلمانية. إن تغيير الواقع خطوة خير من إدانته، وتغيير الفكر خير من استبعاده وترك الواقع. والخوف أن يتم إستبعاد "نقد الخطاب الدينى" وحصار مؤلفه كما تم من قبل إستبعاد "نقد الفكر الدينى" وحصار مؤلفه.

٢- التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى أم التراث بين التفكيك والتركيب، قراءة فى مشروع "التراث والتجديد"؟(١)

بالرغم من صعوبة المراجعة على المراجعة خاصة إذا كان المراجع الثانى هو موضوع المراجعة إلا أن فائدتها جمة نظراً لرسم صورة لموضوع المراجعة فى ذهن المراجع الأول وإعادة تصحيح هذه الصورة فى ذهن المراجع الثانى. وهى مراجعة جادة متأنية بعد قراءة عدة مجلدات يصعب على غير المتخصص قراءتها. لا توجد بنية للدراسة بدليل غياب ترقيم أجزائها كما هو الحال فى الدراسةالأولى، باستثناء أولويات الخطاب الدينى التى قد تضم النقاط الخمس الأخيرة.

ومنذ البداية هنا خطأ فى إسم المشروع بين المستوى العلمى والمستوى الشعبى. فالمشروع إسمه "التراث والتجديد" على المستوى العلمى و"اليسار الإسلامى" على المستوى الشعبى. "التراث والتجديد" للخاصة و"اليسار الإسلامى" للعامة. "التراث والتجديد" للنظر و"اليسار الإسلامى" للعمل. "اليسار الإسلامى" هو المنبر الحزبى الذى يعبر من خلاله "التراث والتجديد" عن ممارسته السياسية من أجل حشد الجماهير. وهناك مستوى ثالث وسط يخاطب جماهير المثقفين، الجمهور الوسط بين الخاصة والعامة(٢). "من العقيدة إلى الثورة" ليس هو الجزء الأول من

---

(١) بعد عنوان الدراسة "التراث بين التأويل والتلوين"، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى هناك العناوين الآتية بلا ترقيم:
التأويل : الدلالة اللغوية الاصطلاحية.
التلوين : قراءة مغرضة.
القراءة المنتجة.
اليسار الإسلامى وأولويات الخطاب الدينى.
الماضى والحاضر: الأصل والفرع.
التراث : بناء شعورى أم بناء تاريخى؟
التراث : إعادة بناء ام إعادة طلاء؟
النصوص : تأويل أو تلوين.
التوفيقية : النجاح والأخفاق.

(٢) يمكن إذن توزيع خريطة أعمالى على المستويات الثلاثة الآتية :
أولاً : المستوى العلمى
١- التراث والتجديد (البيان النظرى للجبهة الأولى، موقفنا من التراث القديم) ١٩٨٠.
٢- من العقيدة إلى الثورة "أول تطبيق لإعادة بناء التراث القديم، علم أصول الدين" ١٩٨٨/٧.
٣- مقدمة فى علم الاستغراب (البيان النظرى والتطبيق الأول للجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربى) ١٩٩١.
٤- من النقل إلى الإبداع "ثانى محاولة، إعادة بناء علوم الحكمة" (تحت الطبع).
ثانياً : المستوى الثقافى
١- قضايا معاصرة (جزءان).=

"التراث والتجديد" بل هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علم أصول الدين بعد المحاولة الأولى لإعادة بناء علم أصول الفقه (١٩٦٥). وهو لا يدخل تحت المستوى الشعبي "اليسار الإسلامى " بل المستوى العلمى وهو "التراث والتجديد". وهو ليس مشروعاً موسوعياً بل هو ثانى تطبيق للجهة الأولى (١) . اختصاره وارد من أجل كشف المستتر فى بنية الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى. وكان القصد من السفر الكبير الذى يعادل ربع "المغنى" للقاضى عبد الجبار ألا أترك كبيرة أو

ـأ- فى فكرنا المعاصر (فى الأنا) ١٩٧٦
ب ـ فى الفكر الغربى المعاصر (فى الآخر) ١٩٧٧.
٢- دراسات إسلامية (فى الأنا) ١٩٨٢ .
٣- دراسات فلسفية (فى الأنا والآخر) ١٩٨٧.
٤- هموم الفكر والوطن (جزءان).
أ-التراث والعصر والحداثة ١٩٩٧.
ب- الفكر العربى المعاصر ١٩٩٨.
٥- حوار الأجيال ١٩٩٨.

ثالثاً : المستوى الشعبى

١- اليسار الإسلامى (العدد الأول) ١٩٨٠.
٢- الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ (ثمانية أجزاء) ١٩٨٩.
٣-جمال الدين الأفغانى ١٩٩٨.
٤- الدين والثقافة والسيا سية ١٩٩٨.
٥- حوار المشرق والمغرب (بالاشترك مع محمد عابدى الجابرى) ١٩٩٠.

وتدور ثلاثية الشباب بالفرنسية على نفس التقسيم على النحو الآتى :

١- مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (الجبهة الأولى) ١٩٦٥.
٢- تفسير الظاهريات ، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتى وتطبيقه فى ظاهرة الدين (الجبهة الثانية) ١٩٦٦.
٣- ظاهريات التفسير، محاولة فى هرمنيوطيقا وجودية للعهد الجديد (الجبهة الثالثة، نظرية التفسير) ١٩٦٦.

أما ترجماتى الأربع فتدور فى الجبهة الثانية،" موقفنا من التراث الغربى" مستعملاً نصوص الآخر كأداة للتعبير عن واقع الأنا وهى :

١- نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ١٩٦٨.

من التعددية والحوار. وقد يتزاوج هذا مع التعصب والحنق والتشدد والعنف٣- لسنج: تربية الجنس البشرى ١٩٧٦.

٤- سارتر : تعالى الأنا موجود ١٩٧٧.

أما كتابى بالانجليزية "الحوار الدينى والثورة "١٩٧٧ وكذلك" الاسلام فى العصر الحديث"(جزءان) ١٩٩٥ فى جدل الأنا والآخر والعصر. فهما أدخل فى الجبهات الثلاث فى آن واحد. أما تحقيقاتى فثلاثة: واحد منها على المستوى العلمى وهو "المعتمد فى أصول الفقه" لأبى الحسين البصرى، ١٩٦٤ واثنان على المستوى الشعبى وهما: "الحكومة الإسلامية" للإمام الخمينى ١٩٧٩ و "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر" للإمام الخمينى ١٩٨٠ .

(١) وقد وقع فى نفس الخطأ فؤاد زكريا عندما رد على كتاباتى الصحفية عن " الأصولية الاسلامية " وليس على كتاباتى العلمية فى مشروع " التراث و التجديد".

صغيرة إلا وأتناولها. وهى أول محاولة بالعربية، مازالت بها تجارب المحاولة والخطأ. وأمكن تلافى بضع الأخطاء فى المحاولة الثانية التى على سبيل الظهور "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة. ويقدم المؤلف دراسته على أنها دراسة لقراءة للإسلام مغايرة لقراءة اليمين الدينى فضلاً عن نظريته الحيوية للتراث الفكرى فى الإسلام. والحقيقة أننى لا أقدم قراءة للإسلام بل للتراث القديم حتى دون أن أسميه حتى يكون جامعاً شاملاً لكل ما هو فى المخزون النفسى بما فى ذلك الأمثال العامية والآداب الشعبية وسير الأبطال والغزاة فى السير الشعبية. ويعطيها المؤلف ميزتين أخريين، التعامل مع الظاهرة كتعبير حضارى ورفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية مع أن القراءة ليست مسيّسة على نحو مباشر وصريح إلى هذا الحد(١).

صحيح أن منبر "اليسار الإسلامى" صدر فى ١٩٨٠ بعد الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، وبعد ازدياد الثقة بإمكانيات الثورة الإسلامية، وقبيل حادث المنصة فى أكتوبر ١٩٨١ فى مصر. وقد ترددت كثيرا فى إستعمال مصطلح "اليسار الإسلامى" وكما عبرت عن ذلك فى الدراسة الأولى فى المجلة بعنوان "ماذا يعنى اليسار الإسلامى"؟ مقارناً بين بدائل أخرى مثل : الثورة الإسلامية، الإسلام السياسى. ومازلت لم أستقر عليه بعد فى حين لم أتردد فى إستعمال مصطلح "التراث والتجديد" منذ كنت طالباً فى السنة الرابعة فى الجامعة عام ١٩٥٦، عام التخرج، ووعى المشروع كله وبمفاهيمه الرئيسية: المنهاج الإسلامى العام : الطاقة والحركة، والتصور والنظام، والفكر والواقع(٢).

ولا فرق عندى بين إشكاليات النص الدينى والنص التاريخي والنص القانونى إلا فى الدرجة وليس فى النوع. النص الدينى أعقدها لأنه يضع قضية الصحة التاريخية وصحة التأويل والممارسة العملية فى حين يتعلق النص الأدبى والتاريخى بالصحة التاريخية دون التطبيق العملى. ولا يعتنى النص القانونى بالصحة التاريخية. وإشكالية القصد فيها جميعاً وليست فى النص الأدبى أكثر منها فى النص الدينى. صحيح أن النص الخام حالة ميتافيزيقية لا وجود لها بالفعل لا ندرى عنه

---

(١) يشير المؤلف إلى : من العقيدة إلى الثورة حوالى ١٥٦ مرة (الجزء الأول ٥١ مرة والجزء الثانى ٣٥ والجزء الثالث ٢٠ والجزء الرابع ١٢ والجزء الخامس ٢٨)، والتراث والتجديد ٨ مرات، وإلى قضايا معاصرة مرتان، وإلى دراسات إسلامية واليسار الإسلامى وإلى الجزء الخامس من الدين والثورة فى مصر عن الحركات الإسلامية المعاصرة مرة واحدة.

(٢) انظر السيرة الذاتية فى " محاولة مبدئية لسيرة ذاتية" فى " الدين والثورة فى مصر " جـ ٦ "الأصولية الاسلامية"، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٠٧-٢٩٢ وأيضاً "محاولة ثانية لسيرة ذاتية" فى "هموم الفكر والوطن" جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء ١٩٩٨ ص ٦٠٩-٦٦٧.

شيئاً إلا ما نفهمه منه بالضرورة ولكنه هو النص الذى حاول الحنابلة إنقاذه من تأويلات الفلاسفة وشطحات الصوفية وأهواء المتكلمين، ومن القراءات الحضارية له، العودة إلى النص الساكت قبل إنطاقه بالفهم الإنسانى. وهذا النص هو إجابة لسؤال يطرحه الواقع فى البداية كما هو معروف فى أسباب النزول. ثم تحول إلى غطاء يستر الواقع ويتستر عليه ويعميه كما هو الحال الآن حتى ضاعت الأرض "واحتمى أبوك بالنصوص، فدخل اللصوص".

والآن : هل ينطلق اليسار الدينى واليمين الدينى من نفس الثوابت المعرفية التى تطرحها النصوص الدينية؟ هل تسيطر عليه آليات الخطاب السلفى؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يضع الفكر الدينى كله فى سلة واحدة لا فرق بين يساره ويمينه بالرغم من التمايز بينهما وانقلاب بعض ممثليه الذين كانوا يساراً علمانياً من قبل إلى يسار دينى ثم انقلابهم بعد ذلك إلى يمين دينى على الأقل على مستوى النظر. اليسار الإسلامى خطاب متميز، خطاب عقلانى إنسانى اجتماعى منذ مصطفى السباعى وسيد قطب الأول من ضمن ممثليه. ولولا صدام الإخوان مع الثورة وتعذيبهم فى السجون لما تحول سيد قطب من اليسار الإسلامى فى "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمى والإسلام" إلى اليمين الدينى فى "معالم فى الطريق"(١). وهو نفس خطاب المضطهدين الذى ظهر عند المودودى تعبيراً عن إضطهاد المسلمين من الهندوس. وهو الخطاب الذى يلجأ إليه الشباب تعبيراً عن الإحباط والحرمان، من الهامش إلى القلب، ومن المنبوذ إلى أمير الأمراء. ويرفض المؤلف هذا التحليل النفسى الاجتماعى لتحول خطاب سيد قطب قبل السجن وبعده ويؤثر جعله بنية فكرية لليمين الدينى لا شأن له بالتاريخ وهو الذى يعيب عليه اللاتاريخية.

١- ويعيد المؤلف قراءة مشروع "التراث والتجديد" إبتداءً من محاولته العربية الأولى "من العقيدة إلى الثورة" لينقله من التلوين إلى التأويل. ويستطرد منذ البداية فى الفرق بينهما كما يتصورهما وتطبيقهما على موضوعه. ويستخدم موضوعه لإبراز مفاهيمه قبل تطبيقها فى تحليل الخطاب الدينى وعرض الخطاب نفسه وإشكاليته، وينقل البحث من مستوى الموضوع إلى مستوى الذات، والدراسة من مستوى المدروس إلى مستوى الدارس . وهو ما يفعله معظم المفكرين. فالمؤلف نفسه قام بالتلوين قبل أن يقوم بالتأويل . وهى تفرقة من عالم لغة وأستاذ بلاغة يعتز بها المفكر والمناضل ويتوقف كثيراً عندها(٢). وهذه هى القراءة الطبيعية التى يقوم بها جيل آخر لمشروع "التراث والتجديد" من أجل تطويره

---

(١) انظر دراستنا التى يحيل إليها المؤلف "أثر سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة "فى" الدين والثورة فى مصر" جـ ٥ "الحركات الدينية المعاصرة"، ص ١٦٧ ـ ٣٠٠.

(٢) هى جان هيرش، تلميذة كارل يا سيرز وأستاذة الفلسفة فى جامعة جنيف .

وتفجير الطاقة حتى ولو انفجرت فيه. وهو مدخل علمي صرف فى المعنى الاشتقاقى للفظ التأويل، وعلاقة التأويل بالتفسير مثل علاقة الخاص بالعام ، والدراية بالرواية، والعقل بالنقل. وعلوم التأويل هى علوم القرآن. التلوين هو التأويل المستكره أو التأويل المذموم، والتأويل هو التأويل المقبول. التلوين مثل تأويلات الصوفية وإشاراتهم ومواجيدهم ورموزهم وتأويلات الشيعة. الصوفية ممالئة للسلطة، والشيعة معارضة لها مما يدل على وجود البعد اللامعرفي فى المعرفى، والسياسى فى العلمى. الفرق بين التأويل والتلوين هو الفرق بين التأويل والقراءة. التأويل له قواعده المعرفية، نقل المعنى الأصلى إلى معنى فرعى لقرينة. أما القراءة فهى إعادة انتاج النص من بيئته الأولى القديمة إلى بيئته الجديدة، وتأليفه مرة ثانية. البداية من القديم والنهاية من الجديد. الوسيلة من القديم، والغاية من الجديد. التأويل شرح والقرءاة إبداع، نص على نص، ليست انطباعية أو تعلن عن موت المؤلف، بل تعتمد على حياة القارئ وإحساسه بأزمة العصر. وهى تفرقة علمية لها وجاهتها ولكن خشية قصر العمر والبداية بالتأويل ألا أصل إلى الغاية وأظل فى الوسيلة. هى تفرقة أكاديمية فقهية يقوم بها المؤلف على مكتبه وفى حجرته ولكنها تفقد دلالتها فى الشارع ومع الناس حين تهب العواصف وتندلع النيران. هذا دور جيل جديد أن يقوم بإحكام التلوين، وتحويله إلى منعطف دقيق، يستند إلى التأويل. أما أنا فيكفينى أن القديم ليس له معنى ثابت بل يتغير معناه، إنتاج كل عصر، وبالتالى نزع قدسيته، وأن الجديد له حق على القديم فى قراءته من خلاله، وأن الربط بين الماضى والحاضر، وتحقيق التغير من خلال التواصل ممكن بدلاً من ترداد القديم كما هو ثم إبداع جديد بجواره فنقع فى نموذج التجاور كما هو الحال فى اليابان، وبدلاً من أن يثور الجديد على القديم ويهدمه فنقع فى نموذج الانقطاع كما هو الحال فى الغرب. ألم يقرأ الإسلام اليهودية والمسيحية والحنيفية والصائبة وديانات العرب الوثنية محاولاً نفى البعض وإستبقاء البعض الآخر حتى ينشأ الدين الجديد من خلال التواصل الثقافى، ويصبح كل دين حركة تجديد للمجتمع بإصلاح الموروث؟ ألم يقم الإسلام بتلوين اليهودية ودين إبراهيم وديانات العرب دون أن يحكم عليها أحكاماً علمية أو تاريخية صرفة؟ إن قراءة هيدجر لكانط لتحويل الحساسية الترنسندنتالية إلى علم الوجود أو قراءة ياسبرز لنيتشه لإرجاعه إلى المسيحية أو قراءة ميرلو بونتى لجولدشتين للانتقال من العضو إلى الجسم، وقراءة نيتشه لزرادشت لاكتشاف الروح والقوة والنار وديونيزيوس، وقراءة ألتوسير لماركس لاكتشاف المسكوت عنه وغير المرئى فى نقد ماركس للاقتصاد التقليدى عند ريكاردو وآدم سميث، كلها عند المؤلف تلوين لأنها تخرج عن قواعد التأويل والتحليل التاريخى الموضوعى للنص الأول. فكانط فى الحساسية الترنسندنتالية لم يقل ما قاله هيدجر، ولكن هيدجر قرأ نفسه فى كانط. لا يقوم مشروع "التراث والتجديد" لا علىالتأويل الموضوعى التاريخى أو الدلالى ولاعلى

التلوين الاسقاطى الايديولوجي بل على القراءة. والقراءة علم له قواعده وأصوله، حاولت وضعه فى "قراءة النص"(١). إن الوثب من التأويل إلى التلوين ومن التلوين إلى التأويل وثب يقع بين الحين والآخر لصعوبة إيجاد ميزان متعادل بين تحليل الماضى كحاضر معاش وتحليل الحاضر كتراكم للماضى. أحياناً يكون البحث فى التاريخ من أجل تكوين النص العلمي. وأحياناً يتم الانتقال إلى المغزى المعاصر دون منطق للأنتقال من التأويل إلى التلوين، من الموضوعى إلى الذاتى، من الماضى إلى الحاضر، من الدلالة إلى المغزى، من عقل العالم إلى هم المواطن. والمؤلف أيضا يثب معى فى كثير من كتاباته. الوثب تسرع طبيعى. بل إن كيركجارد جعل الوثبة أساس المعرفة، الوثبة من المعرفة إلى الوجود نظراً للتناقض بين النظامين، والتعارض بين العالمين. إن الحركة البندولية من الدلالة إلى المغزى ومن المغزى إلى الدلالة صورة فنية، تشبيه واستعارة، كيف يمكن تحقيقها؟ أين هى نقطة الارتكاز العلوية أو السفلية التى يتحرك عليها البندول بالتساوى بين الدلالة والمغزى كما يتحرك بندول ساعة الحائط أو بندول الإيقاع الموسيقى؟(٢).

٢- ولماذا كان التأويل مغرضاً؟ إن لفظ مُغرض يدل على سوء النية على عكس لفظ هادف أو قاصد الأقل سوءاً والأكثر براءة. وماذا يعيب القصد والغرض والغاية، القراءة الهادفة؟ لماذا تكون القراءة المغرضة غير بريئة وأن تكون كلا القراءتين ضد القراءة التاريخية التى تحاول معرفة معنى النص القديم كما هو الحال فى النزعة التاريخية؟ الفرق بين القراءة المغرضة والقراءة غير البريئة فرق دقيق، تشويه للقراءة الأولى بلفظ مغرض، أى يهدف إلى غير ما يقصد إليه، ويعلن غير ما يبطن، وغير البريئة أقل سوءاً أى مجرد هادفة. وإذا كان الغرض أو غير البراءة هو تحقيق المنفعة والصالح العام فما العيب أن يكون اليسار الاسلامى تأويلا أيديولوجيا نفعيا للتراث والدين ؟ وهل يجعله ذلك مثل اليمين؟ ألا يحقق ذلك إعادة الحياة الى الدين ولصالح الأغلبية بدلاً من الشعائرية والدفاع عن مصالح الأقلية كما هو الحال فى اليمين الدينى؟ اليسار الإسلامى تفسير للتراث لصالح العصر وليس أيديولوجية نفعية مثل اليمين، وتفسير التراث لصالح النظم القائمة. الفرق فى الاختيار الاجتماعى، التعبير عن مصالح الجماهير. بل يمتد التأويل النفعى إلى كل الخطاب العربى إذا ما اختارت السلفية بعض الأفكار التقدمية، وإذا ما اختارت العلمانية بعض الأفكار السلفية المستنيرة. فكل نزعة عملية عند المؤلف هى نزعة نفعية لأنها تخرج من الهم النظرى الخالص والبحث عن الطاهر والمجرد وسط الشائب والدنس. وما عيب النفع؟ "أعوذ بالله من علم لا ينفع؟" وما فضل النظر

---

(١) انظر "قراءة النص" فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣ ـ ٥٥٠.

(٢) انظر "الخطاب الدينى" ، ص١٠٩ ـ ١١٣. أيضاً ، ص ١٦١ ـ ١٧١.

على العمل، والعلم على المنفعة؟ **﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض﴾**. يبدو أن المنفعة لفظ مذموم فى ثقافة العصر وسلوك الناس فى زمن يجرى فيه الكل نحو المصالح الفردية والمنافع الشخصية ولا يتجرد أو يتنزه أحد. فاللفظ له إيحاء سلبى فى الممارسة. بل إن خطاب سيد قطب الاشتراكى الأول خطاب نفعى. كما ظهر الاستخدام النفعى الذرائعى فى نهج كل مفكرى التنوير. وهو الذى عاقهم عن تحقيق إنقطاع جذرى عن النقيض السلفى، ومكن السلفية من الانقضاض على ما حققه التنوير من إنجاز جزئى، على الرغم من أننا نترحم الآن على عصر التنوير الأول فى هذا الإظلام الثانى. والحقيقة أن هذه النزعة ليست إتجاهاً نفعياً بل إتجاه عملى. نحن الآن فى صراع التفاسير من أجل إنقاذ الواقع فى الحال. والتفسير العلمى النظرى أمره يطول، ولا تناقض بين العاجل والآجل. إن التفسير العلمى الذى ينفى عن الخطاب الدينى الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية وارد وضرورى دون القفز على المراحل والانتهاء إلى أن العلمانية هى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين وليس الفصل بين الدين من ناحية والحياة والمجتمع من ناحية أخرى. الفهم العلمى للتراث واجب للخاصة، ولكن أين الجماهير وواجب ثقافتها؟ لا تعارض بين المدخلين. خشيت طول الفهم العلمى للتراث فتضيع الأرض والثروة وأنا مازلت أفهم. وماذا أفعل لو تعددت التفاسير العلمية للتراث؟ إنى أضع كل ذلك بين قوسين، ولا آخذ إلا التراث المعاش وأعيد توظيفه لصالح قضايا العصر. هذه مهمة هذا الجيل، جيل الانتقال من التراث إلى الثورة حتى يتم محو الأمية، وتحويل العامة إلى خاصة، هنا فقط تبدأ مرحلة الفهم العلمى للتراث. إن حدود الفهم العلمى للتراث وسط أغلبية تقليدية ومؤسسات مسيطرة هى سهولة حصاره بدعوى الإلحاد والشيوعية والمادية، وعجزها عن أن تكون مؤثرة فى ثقافة الجماهير تحت تأثير مشايخ الإعلام، وقيامها بدور جيل قادم وليس بدور هذا الجيل. وهما خطآن فى إدراك الزمان، رد الحاضر إلى المستقبل مثل رد الحاضر إلى الماضى. ومن ثم يكون من الظلم والإجحاف إعتبار مشروع "التراث والتجديد" كاشفاً عن أولوية ستثمارية إستغلالية لغايات نفعية عملية، وجعل التراث السابق مرهوناً بمقدار ما يمكن أن يقدمه من نفع بصرف النظر عن دلالته الذاتية فى سياق وجوده التاريخى(١). إنه مبدأ أصولى يقول إن كل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملى يكون وضعها فى هذا العلم عارياً(٢) . وأخشى أن يضيع العمر وأنا مازلت أبحث عن التاريخ والثعبان فى الصدر داخل الثياب،

---

(١) المصدر السابق ، ص١١٣ ـ ١١٨.

(٢) هو أحد المبادئ التى يصنعها الشاطبى ضمن مقدماته الأولى التى تعبر عن روح علم أصول الفقه فى "الموافقات".

طوله وعرضه ولونه وطبيعته قبل أن أخرجه فيلدغنى الثعبان وأموت. أريد إخراجه أولاً ثم البحث عن وصفه ثانياً.

وقد تم إختيار مشروع "التراث والتجديد" ممثلاً للخطاب الدينى اليسارى نظراً لأنه المشروع الذى لم يرتد صاحبه كما إرتد آخرون من الستينات إلى الثمانينات. لم أنح نحواً يسارياً علمانياً فى الستينات بل كانت كل كتاباتى إسلامية ثورية، سواء "فى فكرنا المعاصر" أو فى " الفكر الغربى المعاصر"(١) . لم أكن ميالاً فى الستينات إلى اليسار العلمانى ولا فى الثمانينات إلى الخطاب السلفى بل أعبر فى كلتا الحالتين عن هموم العالم وهموم المواطن. لم أكن يوماً ماركسيّاً أوقومياً أو إشتراكياً ولم أرتد عنها يوماً سلفياً(٢). إن التعارض بين السلفية والعلمانية ليس من عندى بل من واقعنا المعاصر. صحيح أن السلفية بها بعض الأفكار العلمانية الليبرالية، وصحيح أن العلمانية تستند إلى الجوانب التقدمية فى التراث. ولكن لا يعنى ذلك التوفيقية بل الجمع بين التيارين فى أقصى حديهما كموقفين متطرفين فى الثمانينات والتسعينات. ليس ترددا بل جَمعا بين فرقاء الأمة، دون وضع الزيت على النار، وضرب فريق بفريق كما يفعل الفريقان وكما تشجع الدولة لإضعاف جناحى المعارضة. لا يعنى ذلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف بهاجس التوحيد بل يعنى الرؤية الكاملة والنظرية الشاملة لوحدة الأمة. إن مشروع "التراث والتجديد" ليس مشروعاً توفيقياً بسبب الخطر المتنامى لزيادة اليمين الأيديولوجى(٣). إنه تأكيد لشرعيتين فى نفس الوقت: التراث والثورة، الدين والمجتمع، الماضى والحاضر، النفس والبدن حتى لا نقع فى هذا الصراع الدامى بين الأخوة الأعداء : السلفية والعلمانية، كل منهما يستبعد الآخر، آخذا بطرف وتاركاً الطرف الآخر حتى اتهم بالعمالة واليسار والمادية والالحاد من جانب اليمين، والسلفية والتوفيقية والردة من جانب اليسار. إن التحدى فى تاريخ الفكر البشرى ليس فى أخذ أحد الطرفين بل فى إيجاد المركب بينهما : الجمع بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين اليهودية والمسيحية، بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين المثال والواقع، بين العقل والحس، بين الفرد والمجتمع. هناك إذن عقليتان أو منهجان: العقلية التجزيئية التى تأخذ بطرف دون

---

(١) وذلك مثل: الدين والرأسمالية عند رودنسون، الدين و الثورة عند كاميلو توريز، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية عند فيبر، رسالة فى اللاهوت والسياسة عند إسبينوزا، الدين فى حدود العقل وحده عند كانط، فلسفة الدين عند هيجل، القاموس الفلسفى لفولتير، نيتشه والمسيحية عند ياسبرز، إحتضار المسيحية عند أونامونو .. الخ أنظر: قضايا معاصرة، الجزء الثانى فى الفكر المعاصر، ومن الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر: جمال الدين الأفغانى.

(٢) وذلك مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة، وعادل حسين ، وطارق البشرى.

(٣) هذا حكم شائع عند أديب ديمترى وميشيل كامل وعبد العظيم أنيس وأحمد عباس صالح فيما يسمى بالتراثيين الجدد.

آخر، العقلية المانوية الحديثة، والعقلية الكلية الجامعة التى تأخذ بالطرفين لإيجاد المركب بينهما. الأولى تظل فى الدعوى أو نقيضها، أولى لحظتى الجدل كما هو الحال عند كيركجارد، والثانية تنتقل إلى المركب من الدعوى ونقيضها قبل أن تتحل من جديد إلى دعوى فى دورة جدلية ثانية. وما عيب التوحيد بين الأخوة الفرقاء من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية، والإبقاء على التعددية النظرية، والاتفاق على برنامج عمل وطنى موحد؟(١). ألم يكن هاجس كل المسلمين، قادة ومفكرين، من صلاح الدين ومحمد على وعبد الناصر، وابن عربى والأفغانى؟ هذا الجمع لا يقوم على تقية أو خوف من أحد الفريقين. فلا التوفيقية منهج فكرى ولا التقية منهج سياسى. أين التوفيقية فى تصور الحزب السياسى، خليفة الله المختار أى اليهود، وهو يمثل مصالح الناس لا فئة منها؟ هو حزب الأمة، حزب الجماهير، حزب الأغلبية. وهى توفيقية بين أى طرفين؟ إن ما يسمى بالتوفيقية هو حرص بين دور العالم ودور المواطن الناتج عن الجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والنضال. ليست التوفيقية الدافع على الجمع بين الخطاب اليسارى العلمانى فى الستينات والخطاب السلفى فى الثمانينات بل هى ظروف العقدين التى تغيرت، ولكن الخطاب الإسلامى الثورى أو اليسارى الإسلامى ظل واحداً. وقد إستمرت ثنائيات الأصالة والمعاصرة، الماضى والحاضر، التراث والتجديد مستمرة عبر عصرنا الحديث وحتى الآن. لا يأخذ "التراث والتجديد" بالتقية من التراث الشيعى لأنه يعلن أنه ليس ضد أحد ويبغى الحوار الوطنى. ولا يأخذ بالتقية لأنه يجعل المعارك فى ثقافة الأمة وحدها ونهضتها. التقية ضد المخاطر، و"التراث والتجديد" لا يخشى النضال والمواجهة . وقد كان من ضحايا سبتمبر ١٩٨١ وقبلها وبعدها. ولا يظهر "التراث والتجديد" غير ما يبطن حتى يمارس التقية. "التراث والتجديد" و"الشافعى" كلاهما متهم بالتوفيقية وتعنى فى الحالة الأولى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما بدقة وكأننا فى بحث علمى نظرى ولسنا فى مأساة وجودية، تجميد الحاضر فى مسار الماضى وجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام، مع أنه يهدف إلى فك الحاضر من إسار الماضى، ومعارك الماضى إنما هى من أجل الحاضر. وتجاهل السياق التاريخى مغفور لأن العمر غير متصل وباق إلى الأبد. وإذا كان هناك إنحياز إلى الشريعة على حساب العقيدة فلأن المشروع يريد تأسيس دولة ونظام، والعمل مقدم على النظر. مع أن المشروع يهدف أيضاً إلى تأسيس النظر وإعادة الاختيار بين البدائل. ومن القسوة إتهام المشروع بأنه يحطب فى حبل اليمين مع أنه يكشف عن زيف الخطاب اليمينى. وتطبيق الشريعة عنده تحقيق مقاصدها لا تطبيق حدودها. يحول الوحى إلى عقل وطبيعة وتاريخ باعتبارها ميادين للتحقق. ومن الصعب إتهامه بأنه يقوم بالتبرير لا

---

(١) نقد الخطاب الدينى، ص ١٧٢ - ١٨٢.

بالتفسير لأن ما يسمى بالتبرير هو محاولة للفهم من الداخل، والتفسير هو الفهم من الخارج. وكيف ينتهي المشروع إلى الإخفاق وقد أنجب المؤلف وغيره من الباحثين، وخلق تيارا فى العالم العربى والإسلامى، وله أثر واضح على تونس والجزائر والمغرب والأردن والسودان وسوريا والعراق وليبيا والجزيرة العربية وأندونيسيا والملايو والجمهوريات الإسلامية فى آسيا وفى جنوب أفريقيا. ولا عيب أن يدافع "التراث والتجديد" عن الخصوصية فى مواجهة التبعية والتغريب. ولا تعنى الخصوصية الانعزال والتقوقع على الذات والانكفاء على النفس لأن الخروج من أسر التبعية والهيمنة يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة التى مازالت حية فى وجدانها، لا تلك التى ماتت واندثرت ولا توجد إلا فى المتاحف. إن هذه الأصول تمثل عنصر الثبات فى الأمة وسبب بقائها فى التاريخ، الرافد الرئيسى فى وجدانها، وليست عملية إرتداء خارجي. وإنه من القسوة إرجاع "التراث والتجديد" إلى أثر الثقافة الغربية وكأن الأمة قد توقفت عن الإبداع. ولماذا يكون الغرب باستمرار هو الإطار المرجعى لتفسير كل ابداعاتنا الثافية؟ وهل كل اشتراكى نابع من التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء فى مجتمعه يكون ماركسياً؟ وهل كل عربى غيور على الأمة العربية ووحدتها يكون قومياً على النمط الغربى؟ لذلك يرفض "التراث والتجديد" باستمرار منهج الأثر والتأثير فى دراسته وإحالته إلى الظاهريات حتى لا يكون ضحية مثل ابن رشد بإرجاعه إلى أرسطو، وفرحنا بلقب الشارح الأعظم، وكما أرجعنا الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة اليونانية. إن التحرر من التبعية للغرب هو الجبهة الثانية من مشروع "التراث والتجديد" بعد إعادة بناء الذات فى الجبهة الأولى.

٣- ومشروع "التراث والتجديد" ليس عوداً إلى الماضى وإغفالاً للحاضر بل هو تحليل للحاضر ثم اكتشاف الماضى قابعاً فيه. فتحليل التراث فى المشروع ليس تحليلاً للماضى بل تحليلا لمكونات الحاضر وترسبات الماضى فيه. الماضى حاضر معاش، والحاضر تراكم للماضى. هذه نظرية علمية للواقع، وليس إعتبار الماضى أصلاً والحاضر فرعا. وإذا كان الفكر اليمينى يرد الحاضر إلى الماضى فإن "التراث والتجديد" يكتشف الماضى القابع فى أعماق الحاضر وهو يحلل الحاضر. إن هذا التحليل ليس فقط أكثر خصوبة من تحليل اليمين الدينى مع أنه لا يرتقى إلى مستوى الجدلية، ولكنه رؤية علمية للواقع واكتشاف الماضى فيه. إن التراث مخزون نفسى عند الجماهير. وهو اعتراف بالواقع. ولا توفيقية فيه بين الماضى والحاضر. إن قراءة الماضى فى الحاضر لا تؤدى إلى إهدار الحاضر فى سجنه فى أسر الماضى، والتعامل مع كتلة واحدة. هو تحرير الحاضر من إسار الماضى والتحرر من ثقله بالنقد والتطوير وإعادة البناء. لا يعود "التراث والتجديد" إلى

الماضى بل يحفر فى الحاضر ليكتشف الماضى فيه مصادفة، الغزالى فى الطرقات، وابن سينا بين الجماهير، والفارابى فى الدواوين العامة. ولا يتحدث عن الإسلام فى ذاته بل عن التراث الحى فى القلوب، وهو مفهوم ثقافى إجتماعى وليس دينياً. وقد تمتد جذور هذا التراث إلى ما وراء التراث الإسلامى منذ إخناتون وموسى حتى محمد. وإذا رفع المشروع شعار "تجديد التراث هو الحل" أى أن تحليل الماضى هو المدخل إلى الحاضر فإنه لا يتشابه مع اليمين الدينى الذى يضحى بالحاضر دفاعاً عن الماضى. فى اليسار الإسلامى الماضى وسيلة، والحاضر غاية. وفى اليمين الإسلامى الحاضر وسيلة، والماضى غاية. يهدف تجديد التراث إلى حل تراكم الماضى فى الحاضر وفك إسار الحاضر من ثقل الماضى. وهذا ليس تضحية بالابستمولوجى لحساب الأيديولوجى، ولا تضحية بالتأويل فى سبيل التلوين، ولا تضحية بالمعنى فى سبيل المغزى، بل تغليب هم التغير الاجتماعى على الفهم النظرى، وتفكيك للبنية بدلاً من رصد التاريخ. إن معرفة الكيفية التى يتصل بها التراث معرفة فقهية وأكاديمية صرفة غير مجدية إن لم تؤد إلى المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى. وإذا تم الوثب من الماضى إلى الحاضر مرة، ومن الحاضر إلى الماضى مرة أخرى، فذلك لأن الميزان الدقيق لتحليل الماضى فى الحاضر لم يتم صنعه بعد، وهو ما يفعله المؤلف أيضاً باستطراداته مرة فى الماضى ومرة فى الحاضر. وإن تحرك الواقع الإيرانى لإسقاط الشاه وعدم تغيره فى تأليه الإمام لا يحدث إلا بعد تفكيك البنية الثقافية الأولى وإعادة بنائها. وقد أثبت نمط التحرر عن طريق "المخلص" أنه لا يقل حركية عن نمط الخروج على الإمام بمقتضى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر⁽¹⁾.

والتراث بناء شعورى وتاريخى فى آن واحد على التكامل وليس على الاستبعاد. فالتاريخ لا يمكن معرفته خارج الإدراك البشرى سواء النصوص القديمة فى مرحلة تدوينها الأول أو قراءتنا فى مرحلة إعادة إنتاجها الثانى. التاريخ خارج الشعور إدعاء، ووقوع فى النزعة التاريخية، وتشدق بالموضوعية. فبالنسبة للموضوع يستحيل معرفة الظروف القديمة معرفة كاملة، ويستحيل معرفة قصد المؤلف القديم لأنه مات، ويستحيل تطابق المعرفة بالنص مع الواقع التاريخى القديم، فالموضوعية أسطورة. وبالنسبة للذات، يستحيل فصل الماضى عن الحاضر. الحياد المعرفى والموضوعية العلمية من ضمن الأساطير التى روجها الغرب لإخفاء أبعاده الأيديولوجية وأحكامه المسبقة. وتابعناها رغبة فى البحث عن الخالص والتجرد من الأهواء. لا يوجد معنى فى العالم الخارجى. المعنى فى

---

(١) المصدر السابق ص ١٣١-١٤٠.

الشعور كوسيط بين النص والواقع حتى فى إثبات جدل الذات والموضوع، إحالة الذات إلى الموضوع وإحالة الموضوع إلى الذات. الموضوع هنا قطب مواجهة للذات وليس عالم الأشياء. فإعادة بناء الماضى طبقاً لحاجات العصر، وإعادة فهم التاريخ بناء على الوعى بالتاريخ إنما يتم عبر الشعور كوسيط، دون الخوف من التوحيد بين مستويات أبستمولوجية يستحيل التوحيد أو التوفيق بينها. وذلك لأن الأبستمولوجى هنا يتم فى شعور حرٍ خلاقٍ لا يهدف إلى المعرفة بل إلى السلوك الفعال. صحيح أن التراث ليس كلاً واحداً ويضم اتجاهات عدة. التراث تراثان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث السلطة وتراث المعارضة (1) . ولكن إذا عم إستعمال لفظ التراث فإنه يعنى التراث فى جانبه الغالب والمستقر فى نفوس الناس، وهو التراث الأشعرى الصوفى وليس التراث الاعتزالى الفلسفى. والحقيقة أن التاريخ يتحول فى الشعور الجماعى إلى بنيات ثقافية مثل القضاء والقدر، الإمام ... الخ. كانت فى نشأتها تاريخا ثم استقلت عنه وأصبحت عقائد ثابتة مستقلة عنه وتفعل فيه. التاريخ مصدرها الأول مرة واحدة، وهى مصدر التاريخ المستمر. لذلك يقوم "التراث والتجديد" بعدة بحوث من أجل تفكيك هذه الأنماط المثالية لبيان نشأتها الأولى ثم إعادة توظيفها كبنيات أو إعادة بنائها ثم خلق بنيات جديدة إذا استعصى توظيف البنيات القديمة أو خلت تماماً. فى البداية كان التراث نسبياً ثم يتحول بعدها إلى مطلق. فى البداية كان بشرياً ثم تحول بعدها إلى مقدس. كما يقوم "التراث والتجديد" بتحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره فى الشعور الحضارى، ثم تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أى حد هى ناتجة عن هذا الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية، ثم تحليل أبنية الواقع وإلى حد هى ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير والناشئة بدورها من الموروث القديم. وعلى نحو منطقى ميتافيزيقى خالص قد تعبر البنية عن وضع العقل لموضوعه. وهنا يحل العقل محل الشعور. ومع ذلك يظل إهدار البعد التاريخى احتمالاً وارداً نظراً لانشغال "التراث والتجديد" ببنية جدلية تستخدم نفس آلية الخطاب الدينى وتستند إلى العقل المستنير فى التراث، متوهماً أنه يمكن محاربة التخلف بنفس سلاحه، ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته. إن إهدار القيمة التاريخية وارد نظراً لما يتطلبه التاريخ من طول البحث، والعمر قصير، وتغليب العمل على النظر، والخلاف فى مناهج دراسة التاريخ، وتعدد النتائج وتباينها، وتغليب هم المواطن على عقل العالم، واللجوء إلى الذاتية كخير ضمان للموضوعية. ومع ذلك، الحذر واجب. ويظهر تحليل النص التاريخى فى "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة من أجل إكتشاف دلالته قبل الانتقال

---

(١) أنظر دراستنا " تراث السلطة و تراث المعارضة فى " هموم الفكر و الوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٦١-٣٧٢

إلى مغزاه، من أجل التأويل التاريخى قبل التلوين المعاصر، ودون قفز من أحدهما إلى الآخر بالرغم مما فى ذلك من مخاطر: ثقل العلم، وخطاب الخاصة. هى ثنائية العالم والفنان التى يصعب تحقيقها. كان الاختيار الأول هو العلم دون الفن ولكن بقيت الروح فنانا، تنشد الفكر، وتغنى التاريخ(١).

و"التراث والتجديد" إعادة بناء وليس إعادة طلاء. بدأ بالنسق الأشعرى لأنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم فى الوعى الحاضر. فى حين أن النسق الاعتزالى توارى وحوصر كثقافة الأقلية التى لم تنجح فى فك الحصار حولها. كان من الممكن عمل دراسة مقارنة بين النسق الأشعرى الثنائى أولا: العقليات والسمعيات أو الإلهيات والنبوات، كل بموضوعاتها الأربعة: الذات والصفات (التوحيد) وخلق الأفعال والعقل والنقل (العدل) فى العقليات، والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة فى السمعيات، وبين النسق الاعتزالى فى الأصول الخمسة : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولكنها دراسة نظرية صرفة لا تفكك النسق الأشعرى المعاش فى الوعى التاريخى. لذلك بدأ "التراث والتجديد" ينحو نحو المثالية بالرغم من ثوريته لأن التراث له وجود مثالى فى الوعى الجماعى، أساس نظرى للسلوك، مقدس وقيمة. التكوين الذهنى للناس أقرب إلى المثالية بالرغم من ضغوط الحياة الاجتماعية. وتكوين الباحث مثالى النزعة وهو إختيار فلسفى ومنهجى. ولا تعنى المثالية التجريد النظرى والانعزال العملى. فهناك مثالية الثورة التى تجمع بين العقل والثورة. أما المادية الفجة فهى رد مادى، وقصر نظر، وتقليد أعمى للوضعية الغربية.

إن هدم النسق الأشعرى عن طريق تفكيكه عقيدة عقيدة ليس إعادة طلاء بداية بالتوحيد أى بالبنية بعد تكوينها وفاعليتها، وليس بالعدل فى نشأة العقائد. فأنا أفكك البنية ولا أرصد التاريخ. لذلك فإن عزل الأفكار عن سياقها لو صح لجاز. فيلسوف يتعامل مع فلاسفة، وليس باحثا يتعامل مع موضوع مستقل عنه. أرسطو يقرأ أفلاطون من أجل تأصيل الأرسطية. لا يقال له أخطأت فى تفسيير أفلاطون على ما هو عليه. وهيدجر يفسر الفلاسفة ما قبل سقراط ولا يقال له أخطأت فى تأويلك هرقليطس على ما هو عليه. هناك فرق بين الطلاب المبتدئين والأساتذة، بين المؤرخين والفلاسفة. ومع ذلك فقد رصد التاريخ كله، تاريخ البنية فى "بناء العلم"، الفصل الثانى من "المقدمات النظرية" (٢) .

---

(١) المصدر السابق، ١٤٠ ـ ١٤٨.

(٢) " من العقيدة الى الثورة"جـ١"المقدمات النظرية"، مدبولى ، القاهرة ١٩٧٧ الفصل الثانى،بناء العلم، ص ١٤١-٢٣٠ .

إن القراءة المتسرعة والتى تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء المعلن عنه قد تحكم بأن المشروع إعادة طلاء وليس إعادة بناء. هل نظرية العلم إعادة طلاء وهى التى تجعل الحجج النقلية ظنية؟ هل نظيرة الوجود وجعل الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإنسان والتاريخ وراء الإلهيات والنبوات إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإلهيات إنسانيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء ومشروع المؤلف كله تحويل الإلهيات إلى إنسانيات والمقدس إلى دنيوى؟ هل إعادة عرض الذات والصفات والأفعال كإنسان كامل إعادة طلاء؟، هل عرض العدل بشقيه، خلق الأفعال والعقل والنقل إعادة طلاء وهو يبدأ باثبات الفرد بالكوجتيو الحر "أنا حر فانا أذن موجود "؟ هل اعتبار الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى والفعل فى المستقبل من الفرد والمجتمع وتفكيك الجبروالكسب الأشعرى إعادة طلاء؟ هل وضع الواقع فى مقابل الحرية محددا لها وليس الله، رادا الحرية الى العالم إعادة طلاء ؟ هل تحليل القضايا إعتمادا على علم النفس اللغوى لبيان إستحالة الحديث عن الله حديثا موضوعيا بل إنسانيا إعادة طلاء؟ هل إعادة تصنيف أسماء الله الحسنى الى ثلاث مجموعات فى العقل النظرى والعقل العملى وملكة الحكم إعادة طلاء؟ هل تحويل الصفات الالهية الى صفات إنسانية من أجل القضاء على الاغتراب الدينى إعادة طلاء ؟هل كشف الكسب على أنه جبر إعادة طلاء؟ هل الكشف عن العلل المباشرة فى الطبيعة بعيدا عن العلة الأولى إعادة طلاء؟ وفى السمعيات هل تحويل النبوة الى تاريخ والمعاد الى مستقبل، والايمان والعمل والامامة الى الفرد والدولة واكتشاف أبعاد الزمان الثلاثة، الماضى والحاضر والمستقبل مجرد إعادة طلاء؟ هل إعلان إكتمال الوحى واستقلال العقل والارادة فى النبوة ونفى المعجزات والكرامات، والتركيز على الرسالة دون الرسول إعادة طلاء؟ هل بيان تدخل الأساطير الشعبية فى النبوة وإعادة تصنيف معجزات الرسول طبقا للبيئة الصحراوية والقياس التمثيلى إعادة طلاء ؟ هل التفسير المجازى لأمور المعاد نظراً القصور نظرية العلم عن إدراكها مجرد إعادة طلاء؟ هل إكتشاف وحدة الشخصية بين الداخل، الفكر والوجدان، والخارج، القول والعمل فى الايمان والعمل مجرد إعادة طلاء؟ هل كشف تشخيص الامام وصفاته الكاملة فى الحكام وضرورة الخروج عليهم مجرد إعادة طلاء؟هل رفض حديث الفرقة الناجية واستعماله السياسى من أجل توحيد فرق الأمة فى حوار وطنى مجرد إعادة طلاء؟

ولايوجد ربط تعسفى بين التوحيد والعدل، بين الذات والصفات وخلق الافعال. فالتوحيد بين الذات والصفات يؤدى الى استقلال قوانين الطبيعة وحرية الإنسان كما هو الحال فى النسق الاعتزالى فى حين أن اعتبار الصفات زائدة على الذات تقضى على استقلال الطبيعة وعلى الحرية الإنسانية كما هو الحال فى النسق

الاشعرى باستثناء جهم بن صفوان الذى ينكر الصفات ويقول بالجبر، معتزلى فى التوحيد أشعرى فى العدل. وما العيب فى قراءة الكرامية فى قولهم ان الله محل للحوادث فى مقابل جعل الأشاعرة الحوادث محلا لله بأنهم وحدوا بين الله والطبيعة، بين الله والتاريخ، بين الوجود والضرورة؟ وما العيب فى نقد المعتزلة فى اعتبارهم أن المعدوم شئ خشية من إثبات الوجود الموضوعى للشر فتضعف مقاومته واعتبار أن العدم مجرد نقص أو حرمان يمكن إكماله أو القضاء عليه ضد فلسفات العدم المعاصرة التى تجعل العدم وجودا وحتى أبيّن أن المعتزلة أنفسهم، وأنا المعتزلى الجديد، عرضة للنقد دون الوقوع فى التحزب لهم والقطعية معهم؟ ليس فى القراءات خطأ وصواب بل إحساسات فلسفية وأهداف ومقاصد بين القارئ والمقروء. أما التركيز على فرقة السلطة وفرقة المعارضة فهو ما يفعله المؤلف نفسه مع الشافعى فى تصنيفه مع الأمويين. وعلومنا القديمة بنت المواقف السياسية والصراعات الحزبية.

يبدو أن الذى جعل الصديق يحكم بأن "التراث والتجديد" هو إعادة طلاء وليس إعادة بناء هو الحكم بالعناوين الخارجية أولاً، والإبقاء على النسق القديم ثانياً. وقد استشرته فى ذلك أثناء الطباعة : الأسماء القديمة أم الأسماء الجديدة؟ ووافق على اقتراحى بوضع الاسمين معاً: القديم حتى يجذب القدماء وأسفله الحديث حتى يجذب المحدثين دون أدنى توفيقية بل فكاً للحصار، وعدم الوقوع فى الأسر الذاتى، وتحقيق التغيير من خلال التواصل دون تكرار القدماء أو فرقعات المحدثين. أما اللفظ القديم الذى به متطلبات المحدثين مثل "خلق الأفعال" فتم استبقاؤه(١).

إن الحكم على "التراث والتجديد" بأنه قد أصيب فى مقتل لبدايته بالنسق الأشعرى، "فإن الابقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله فى مقتل وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء" هو حكم جائر لأن المشروع أراد استئناف العلم فى مرحلة جديدة تحقيقاً لرسالة كل جيل طبقاً لظروف عصره ونقله من "المواقف" للايجى ومن "رسالة التوحيد" لمحمد عبده إلى "من العقيدة إلى الثورة"، من الأشعرية المتأخرة التى غزتها الفلسفة فى المقدمات النظرية إلى الأشعرى فى التوحيد المعتزلى فى العدل إلى المعتزلى الثورى فى التوحيد والعدل. أما التفكيك فحسب فهو إنقطاع دون تواصل، معرفة دون عمل، هدم دون بناء. ليس المطلوب فرقعات الهواء، وبالونات الاختبار وإلقاء النفس فى فم التمساح، ومد اليد للدغ العقرب، وإلقاء النفس إلى التهلكه، ودوس على ألغام الحقل فيضيع المؤلف، ويقتل

---

(١) قام الصديق مشكوراً بمراجعة البروفات فى الطبعة البيروتية ونحن فى اليابان. وهو الوحيد الذى قرأ الطبعتين اللبنانية والمصرية.

نفسه بيده لنقص فى الخبرة وربما رغبته فى الشهادة. المهم الخلخلة، الدفع مرة إلى الأمام ومرة إلى الخلف حتى يتم نزع الجذور. يكفى أية نسمة بعد ذلك أن تهب لإيقاع السد المنيع.

هناك مفاتيح عند المؤلف تتكرر باستمرار، ثنائيات متقابلة أحدهما حق والآخر باطل مثل : التأويل والتلوين، الإلهى والبشرى، التاريخى واللاتاريخى، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتى والموضوعى، المغرض والمنتج، المعرفى والأيديولجى. كما يتم الإكثار من إستعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالى تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحرى الذى يفتح مغاليق كل شئ. والمؤلف له باع طويل فى السميولوجيا(١). وأحياناً يكرر نفس الفكرة من "التراث والتجديد" بمصطلحاته مثل بيان الخطوات الثلاث فى التجديد: المعرفة التكوينية التاريخية، والمعرفة الدلالية، وإتساع الدلالة ومدها إلى العصر. وهى التفرقة بين الدلالة، المعنى الأصلى للنص الثابت وبين المغزى، المعنى المتحرك المتغير فى كل عصر. ويستعمل لفظ أيديولجى باستهجان. فالأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال فى التصور الماركسى التقليدى. هناك رغبة فى البحث عن الخالص، النقى، الصافى، النظرى، الطاهر استنكافاً من الشائب والمتداخل والمختلط والمتشابك. تتسرب الأيديولوجيا عن لا وعى، وتمارس دورها فى الخفاء وكأنها شيطان خبيث، أفعى سام يثب من التأويل إلى التلوين. الإنسان حيوان إيديولوجى، والباحث إنسان مهما تجرد باسم الموضوعية والعلم. وكل من يدعى التخلى عن الأيديولوجى يكون أيديولوجياً إيجاباً وسلباً.الايديولوجى عكس المعرفى. وهى تفرقة يصعب اقامتها بالفعل . فالرؤية المعرفية أيديولوجيا، والأيديولوجيا رؤية معرفية. يكون التأويل بدون ضوابط، إسقاط أيديولوجى، وتلوين إيديولوجى، والقراءة المغرضة أيديولوجياً. وخطاب سيد قطب أيديولوجى فى صراعه ضد عبد الناصر طالباً للسلطة . وبدايتى بالنسق الأشعرى له دلالة أيديولوجية. واليسار الإسلامى محمل بالأيديولوجيا، تأسيس حزب ثورى، وإقامة أيديولوجية ثورية، وضرورة تغيير العالم دون الاكتفاء بفهمه أيديولوجيا ماركسية.

خرج مشروع الصديق "نقد الخطاب الدينى" من بطن "التراث والتجديد"، فى عصر مختلف من الستينات إلى الثمانينات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. "التراث والتجديد" تأويل للتراث و"نقد الخطاب الدينى" تأويل للتأويل. وهذه الدراسة "تأويل التأويل"، قراءة على قراءة على قراءة، لعودة المملوك الشارد. قراءة "نقد الخطاب الدينى" لمشروع "التراث والتجديد" مثل قراءة أرسطو

---

(١) وقد تسربت الشاميات والمغربيات إلى لغة المؤلف الرصينة فى ألفاظ مثل : الماضوى والمستقبلوى، المصدر السابق، ص١٣٠.

لأفلاطون، وماركس لهيجل، وهيدجر لهوسرل. توقف هوسرل عن إصدار الحكم على الوقائع واكتفى بوصف الماهيات. وأصدر هيدجر الأحكام. فخرج من الظاهريات إلى الأنطولوجيا. إن البحث العلمي أشبه بالسير على حقول الألغام. المهم الوصول إلى الهدف دون أن ينفجر أحدها فيقضي على الباحث ولا يحقق الهدف. لقد وضع ديكارت قنبلة موقوتة فانفجرت في إسبينوزا. كما وضع "التراث والتجديد" حقول ألغام فداس "نقد الخطاب الديني" على أحدها.

٣- قراءة النصوص الدينية، دراسة إستكشافية لأنماط الدلالة

هذه هي الدراسة الثالثة والأخيرة بعد إستبعاد اليمين الديني في الدراسة الأولى واليسار الديني في الدراسة الثانية. اليسار العلماني هو الحل. وهي دراسة علمية لا يختلف عليها إثنان. تبدأ بنقد ما يسمى بأسلمة العلوم. وهي كلمة حق يراد بها باطل. أن تكون هناك وجهة نظر إسلامية في العلوم الغربية أو اتجاهاتها أمر وارد كما كانت للقدماء آراء في الفلسفة اليونانية وحكمة فارس وديانات الهند. وهو مفيد في القضاء على أسطورة الثقافة المركزية أو العالمية، ومفيد أيضاً في التأكيد على إبداع الأنا ضد تقليد الآخر. إنما العيب، أخذ النظريات الغربية واكتشافها في القرآن. ويؤدي ذلك إلى اعتبار الغرب هو المبدع ونحن هم التابعون. وماذا نفعل لو تغير الغرب، وقلب الحقائق رأسا على عقب، وكما حدث تقريباً في كل العلوم إبان تجربته الحديثة؟ ألا يؤدي ذلك إلى ربط الإلهي بالبشري، والثابت بالمتحول؟ أسلمة العلوم تيار رجعي ضد الشيوعية والماركسية والعلمانية. تعطي الأنا إحساساً بالتفوق ضد مركب النقص الذي لديها. وتتوهم أنها تقضي على مركب العظمة عند الآخر مادامت الأنا قد لحقت به. وتركز الدراسة في مقابل ذلك على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ لاكتشاف الواقع في بطن الوحي ونقد لا تاريخانية الفكر الديني لولا المغربيات أو الصياغات النظرية المستحدثة التي تطول كثيراً وتعني قليلاً. صحيح أن النصوص الدينية لغوية وبالتالي نصوص بشرية تتداخل فيها الثقافات الاجتماعية والأساطير الشعبية. ومن هنا تأتي خطورة التفسير الحرفي اللاتاريخاني لها. ومع ذلك تبقى لها نواة أولى تنسج حولها شوائب التاريخ دون أن يكون في ذلك توفيق بين الثابت والمتغير. فكل متغير يدور ويتراكم حول ثابت. ويعطي المؤلف أمثلة عديدة من أجل التمييز بين الثابت والمتغير من الفقه القديم مثل ملك اليمين، وميراث البنات، وتعدد الزوجات، ووضع المرأة، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والجزية، وأمور المعاد، والسحر والحسد، والجن والشياطين، والربا، والقص التاريخي. وتغير الظروف يستتبع تغير الفقه طبقاً لروح الشريعة واتجاهها نحو الزوجة الواحدة، والمساواة في الميراث، والمساواة بين المسلمين

وغير المسلمين. تطبيق الشريعة هنا يعنى تطبيق روح العصر وروح التاريخ وروح الشريعة وليس التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية. وتلك أهمية الاجتهاد. القياس مجاز منطقى، والمجاز قياس لغوى. فتتفاعل اللغة والعقل والتاريخ من أجل تجديد الخطاب وتحديث المجتمع(١).

إن المؤلف الصديق صاحب منهج، وصاحب قضية، ومبدع مشروع، ومؤسس مدرسة، وليس ناقل علم محفوظ يكرره، ويتكسب به، ويتفاخر به أمام الجهلاء. مشروعه مثير للأذهان يدعو إلى الحوار والفكر. به قدرة على نقد القدماء والابداع والاجتهاد. لذلك يخطئ ويصيب. ولديه قدرة على الالتحام بقضايا العصر وقبول تحدياته، جامعاً بين العلم والوطن.

ومع ذلك، البصيرة والحنكة والفطانة واجبة. فـ "المؤمن كيس فطن". إن العداء للخطاب الإسلامى المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر تتباغض به النفوس. ولماذا لا يتم النقد بنفس الحماس والتركيز للخطاب الليبرالى والخطاب القومى والخطاب الاشتراكى الناصرى والخطاب الماركسى؟ لم التركيز على الخطاب الإسلامى وبالتالى الوقوف فى صف الدولة والخطاب الرسمى، وهى العدو المشترك بين الباحث والمبحوث. وهناك أيضاً نوع من المغالاة فى النقد لدرجة Cynicism. لا يوجد شئ إيجابى. الكل معاب وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير ما يقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيتة وأهداف غير معلنة. وهذا صحيح فى مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعم فيه الخطاب المزدوج، ولكن على الأغلب، وليس على الاطلاق.

أستعمل أنا لسان الآخرين فى الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية (إسبينوزا)، والصلة بين الوحى والتقدم (لسنج)، وفى بيان أن الإيمان إحساس باطنى يجرده العقل (أوغسطين، لسنج، توما الأكوينى)، وبأن الوعى الأوروبى له بداية ونهاية (سارتر). وأستعمل الثقافة الغربية لبيان الإيمان الفلسفى ضد الإيمان الرسمى (كانط)، ولدرساة الدين دراسة تاريخية (فولتير)، ولبيان إمكانية العقل لاستيعاب الوجود (هيجل)، وتحويل العقل إلى ثورة (ماركوز)، والكشف عن الخطاب المزدوج فى الثقافة الغربية (ياسبرز)، والصلة بين الإسلام والاشتراكية (رودنسون، جارودى)، والصلة بين العقائد والنظم الاقتصادية (فيبر). ولولا ذلك لحوصرت بطريقة أشد ولما أنجبت الجامعة مجموعة من الباحثين وتحويل الفكر الجديد إلى مدرسة دائمة.

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٣ ـ ٢٢٤.

كان المؤلف الصديق يساراً إسلامياً ثم أصبح يساراً علمانياً معادياً للحركة الإسلامية دون تفهمها وعذرها وإصلاحها وإقامة الجسور معها. الإدانة سهلة والعلاج صعب. فأصبح تفريعة فى "التراث والتجديد". ويظل هو ذراع المشروع الطويل، مخلب قطه، القنبلة الزمنية التى قدر لها أن تنفجر قبل الأوان وقبل أن تتحول إلى اتجاه عام، المعول والفأس. المشروع الأم لا يفجر ولا يجرح ويترك ذلك للزمان، لأجيال قادمة. من الحكمة سقيان السم فى كوب العسل، واللدغ بقفاز من حرير، تنبيه متبادل بيننا على مدى ربع قرن.

خامساً : من مفهوم النص (٢) إلى السجال السياسى

هناك عشر دراسات أخيرة كُتبت بين عامى ١٩٩٣ و١٩٨٧ على مدى خمس سنوات. بدأ التحول فيها من الدراسات العلمية النظرية حول علوم التأويل منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة" حتى "إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى" عام ١٩٩٣ إلى السجال السياسى. ولم يعد الحوار مع الخليل بن أحمد، وسيبويه، والشافعى، وعبد القاهر الجرجانى ومؤسسى العلوم الأوائل بل أصبح مع بعض رجالات الفكر والإعلام، الخطاب السائد بالمعنى الاجتماعى للثقافة. وسيتم عرضها زمانياً قدر الإمكان لتتبع المسار الموضوعى للأعمال العلمية، والتحول من عقل العالم إلى هم المواطن، ومن المعرفى إلى السياسى، ومن العلمى إلى الأيديولوجى. وهو ما يعيبه الكاتب على معظم المعاصرين.

١- مفهوم النص، الدلالة اللغوية(١).

وهى دراسة عن مفهوم النص ودلالتة اللغوية بعد أن فتح المؤلف مجالا جديداً فى الدراسات الإسلامية المعاصرة عن النص. والعنوان هو نفسه الذى صدرت تحت رائعته الأولى(٢). ويحتار القارئ هل المؤلف يعرض نفسه من جديد أم يعمق مقالته الأولى؟ يكشف عن الدلالة اللغوية للنص مع مقارنتها بدلالة اللفظ فى اللغات الأوربية، ويتتبع مراحل التطور الدلالى من الدلالة الحسية، والانتقال من الحسى ثم الانتقال إلى المعنوى ثم الدخول إلى الاصطلاحى. وأصبح عند الشافعى أحد أنماط البيان، وعند الزمخشرى المحكم الواضح، وعند إبن عربى الواضح الذى لا يحتمل التأويل والاحتمال. وأخيراً إستقر المعنى، وأصبح النص يعنى عدم

---

(١) مجلة إبداع، القاهرة، العدد الرابع، أبريل ١٩٩١، ص ٩٩ - ١٠٦.

(٢) مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.

الاجتهاد، المعرفة القطعية الكاملة والنهائية. وهو المعنى الاجتماعى السائد حتى الآن. ولا يشير إلى أى أحد من المعاصرين الذين فتحوا هذا المجال(١).

٢- مفهوم النص، التأويل : مفهوم الثقافة للنصوص(٢).

وتنتقل هذه الدراسة من الدلالة اللغوية للنص إلى التأويل للنص الدينى وغير الدينى على حد سواء إبتداء من تحليل معناه فى القرآن وتردداه سبع عشرة مرة فى مجالات دلالية مختلفة مثل الأحلام والرؤيا والأحاديث والتعبير والتفسير ثم تأويل الطعام وتأويل الأفعال وتأويل الكتاب. وتنتقل الدراسة من التأويل فى القرآن إلى النص فى تعريفه المعاصر كسلسلة من العلامات المنتظمة فى نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلامات باللغة أى الألفاظ أو بأى إشارات أخرى. وبالرغم من ورود بعض الألفاظ الحداثية مثل السميوطيقى إلا أن الدراسة علمية تعبر عن عقل العالم أكثر مما تعبر عن هم المواطن، بلا سجال أونقد أو هجوم أو معركة مع أحد.

٣- مركبة المجاز : من يقودها؟ وإلى أين؟(٣) .

وهى دراسة على بؤرة إهتمام المؤلف عبر عشرين عاما من الدراسة والتأمل والبحث. يبدأ بنص من إبن عربى يبين القصد المتبادل بين الإنسان والله. فقد أخذ الله الإنسان قصداً له وغاية بكلامه إليه. وأخذ الإنسان الله قصداً له وغاية بعبادته له. وبالرغم من موضوعية البحث وعلميته وطابعه النظرى إلا أن الباحث يحاول أن يعطى له بعداً اجتماعياً لا يظهر إلا من دلالات العناوين الفرعية مثل المجاز: "معركة الوجود الاجتماعى على أرض البلاغة" دون أن يظهر الوجود الاجتماعى. العنوان ملتزم والمضمون تقليدى وكأن المؤلف يريد أن يؤسس مجالاً جديداً للبحث فى بلاغة المقموعين. ومثل "العراك حول اللغة : من يمتلكها؟"، وهو بحث فى اللغة الاجتماعية فى صيغة معركة بين نظريتى التوقيف والاصطلاح. ومثل "حضيض المجاز ويفاع الحقيقة،" وهو عنوان يصف المشروع الفكرى للغزالى المناهض للمجاز والمدافع عن الحقيقة. ومثل "التحريك الدلالى، تحريك الدلالة اللغوية من هنا إلى هناك"، وهو تحليل لتوظيف الغزالى للمجاز وأقرب إلى تجميع المادة العلمية بلا تطبيق. وتظهر الأفكار الشائعة عند المؤلف فى دراساته السابقة مثل نقد الوسطية الأشعرية. كما تظهر بعض ألفاظ الحداثة وعلومها مثل السميوطيقى والسوسيولوجى. والتأويل هو الوجه الآخر للمجاز وأداته. وتنتهى الدراسة إلى المناداة بضرورة فك إرتباط مركبة المجاز بقاطرة الدين والعقيدة حتى

---

(١) انظر دراستنا " قراءة النص" دراسات فلسفية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٥٠

(٢) مجلة ابداع، العدد الخامس، مايو ١٩٩١ ص ١٣٠

(٣) ألف ، مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد الثانى عشر ١٩٩٢ ، ص ٥٠ ـ ٧٤.

يمكن القضاء على حالة الارتباك والتشويش فى فهم الظاهرة، بل وفك إرتباط مركبة الحياة كلها بالدين والعقيدة حتى يمكن التحرر من هيمنة النصوص الدينية، وفك إرتباط الدراسات اللغوية والأدبية أيضاً من مجال الدين والعقيدة. وهو نداء مستحيل نظراً لخروج موضوع المجاز من ميدان العقيدة والدين بل ومن مجال الحياة ذاته فى الاتصال بين الذوات والتأثير المتبادل بينها. المطلب تمنى والواقع مخالف. والوقوع فى اللاتاريخانية أحد مظاهر اليوتوبيا والبحث عن المعرفى الخالص الذى لا وجود له فى الواقع الاجتماعى.

٤- محاولة قراءة المسكوت عنه فى خطاب إبن عربى(١) .

وهى دراسة شعبية تحول علوم التأويل من الخاصة إلى العامة، ومن رسالة الدكتوراة "التأويل عند إبن عربى" إلى مقال فى مجلة "الهلال" الغراء. وتبدأ الدراسة بنظرة كلية على مشروع إبن عربى كرد فعل على الصراعات العرقية والطائفية فى الأندلس للمصالحة بين الديانات الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلام بل والديانات الوثنية الأخرى، توحيداً للبشر، وتوحيداً للكون كتجليات للتوحيد الإلهى. وتصدر الدراسة فى وقت كان مجلس الشعب المصرى يكفر فيه إبن عربى ويطالب بمصادرة "الفتوحات المكية" إلهاء للناس عن معاهدة الصلح مع إسرائيل والأزمة الاقتصادية ونقد السياسات العامة. وتعتمد الدراسة على كثير من نتائج المستشرقين وبعض العرب الباحثين مثل الجابرى. وتبدأ بتحليل مضمون الخطاب للكشف عن الدلالة الأيديولوجية فيه طبقاً لقدرة المؤلف الفائقة فى التمييز بين الأيديولوجى والمعرفى، البرجماتى والنظرى. ثم تعرض مفهوم التأويل وباقى المفاهيم النظرية. فالتركيز على المضمون وحده يؤدى إلى فك منظومة السياق المصاحبة. والنص القرآنى فى علاقة متبادلة مع نصوص أخرى مثل سجع الكهان ونبوءات العرافين والشعر. ثم تحول من نص مُنتِج إلى نص مُنتَج. ويشير تولد النصوص إلى عملية تفاعل خصبة على درجة عالية من التعقيد. ويطمح إبن عربى أن يجعل المنظومة اللغوية هى المنظومة الأم ونموذج الإبداع. وهو لا يؤول القرآن بل يرتد إلى الأصل المؤسس لكل النصوص ومنها القرآن. وتعتبر هذه الدراسة من السهل الممتنع الذى لا يتنازل عن عمق التحليل المتخصص وبساطة العرض لجمهور القراء.

٥- ثقافة التنمية وتنيمة الثقافة(٢) .

هو موضوع يتطرق إليه عديد من الباحثين عن الصلة بين الثقافة والمجتمع(٣). كيف تتم تنمية الثقافة بلا ثقافة للتنمية؟ وكيف تتم ثقافة للتنمية بلا

---

(١) الهلال ، القاهرة، مايو ١٩٩٢، ص ٢٤ ـ ٣٣.

(٢) القاهرة، العددان ١١٠/١١١ ، ديسمبر ١٩٩٠ ، يناير ١٩٩١.

(٣) انظر "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ جـ٣، الدين والتنمية القومية.

تنمية للثقافة؟ فالثقافة والمجتمع فى جدل مستمر دائرى لا فرق بين البداية والنهاية، بين الموضوع ونقيض الموضوع. ولما كانت الثقافة فى المجتمعات التراثية مرتبطة بالدين أصبح الموضوع أيضاً مشابهاً لموضوعات الدين والتنمية، الثقافة والتنمية. وقبله وضع نفس السؤال: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟(١) . والهدف من وضع هذه التساؤلات من مجموعة من المفكرين المعاصرين هو المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى. فالثقافة والمجتمع واجتهان لعملة واحدة. لا توجد ثقافة مطلقة ولا تنمية مطلقة. كلاهما ظاهرة إجتماعية تاريخية.

وتتضمن الدراسة قسمين غير مرقمين : الأول، العقل العربى بين سلطتين، والثانى، الذاكرة بين المحو والإثبات. الهدف من القسم الأول تحرير العقل العربى من السلطتين الدينية والسياسية، سلطة النص وسلطة الحاكم. وكلاهما سلطة فى المجتمع. ينقد السلطة فى المجتمع ويبين خطورتها على تنمية الثقافة. فالثقافة سلوك إجتماعى. والعقل الشرقى والعربى محاصر بين هاتين السلطتين. سلطة النص والسلطة السياسية منذ العصر الفرعونى حتى الآن. مما جعل التقدم الاجتماعى مرهوناً بالسلطة حتى أصبحت مشكلة المثقف العربى أنه يمارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية(٢). والهدف من القسم الثانى بيان حصار العقل العربى فى التاريخ بين هاتين السلطتين، ومحو الذاكرة الجمعية، وتخبط الوعى التاريخى. فقد إتحدت السلطتان الدينية والسياسية منذ الأمويين بفضل الداهية عمرو بن العاص ومطالبته بالتحكيم، ورفع القرآن على أسنة الرماح. بدأت الخدعة بتأويل رجل الدين، وبخداع رجل السياسة. واستمر الحال كذلك بتوحيد القراءات السبع فى قراءة واحدة، لهجة قريش لسيادة قريش، واستعمال عثمان مبدأ الثيوقراطية، القميص الذى ألبسه الله إياه ضد الثوار عليه. ثم تحو النص الأشعرى إلى نص سلطوى فى أصول الدين وأصول الفقه. وتم محو كل نص آخر من الذاكرة الجمعية يعترض على السلطة وتثبيت النص السلطوى الذى تحول إلى ذاكرة جماعية تستدعى للقمع والتزييف. ومن ثم يكون الطريق إلى التحرر هو تحرير العقل من سلطتى النص والسياسة، وتحرير الذاكرة من عمليتى المحو والإثبات أى تحرير الثقافة من عوائق النمو. فالماضى مازال قابعاً فى الحاضر، ولا يمكن تحريك الحاضر إلا بعتقه من أسر الماضى. وقد يوحى هذا التحليل ببعض الحتمية التاريخية السلبية، وحدة السلطتين الدينية والسياسية تؤدى بالضرورة الى القمع مع أنها تؤدى أحياناً إلى التحرر مثل أحمس طارد الهكسوس، وصلاح الدين قاهر الصليبيين. ليس المهم فى الوحدة أو الفصل بين السلطتين بل المهم فى توظيف ذلك فى قضايا التنمية الثقافية

---

(١) يوسف أدريس : ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟

(٢) ومن هنا أتت أهمية "رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا التى تهدف أيضاً إلى تحرير العقل من السلطتين الدينية والسياسية.

والتغير الاجتماعى والثورة الوطنية. وكثيراً ما تعود نفس الشعارات فى كل دراسة مثل الاتهام بالتلفيقية والوسطية والأيديولوجية لكل خطاب موضوع التحليل. بل ويمتد الأمر إلى تعميم الحكم على العقلية العربية ذاتها. فهى عقلية تبريرية تواطؤية، لا فرق بين أشعرية ومعتزلة. فقد تحول المعتزلة أيضاً إلى تبريريين متواطئين فى محنة خلق القرآن. كما وقع من المحدثين زكى نجيب محمود فى الوسطية فى الفكر لأنه عربى بين ثقافتين، وعبد الحميد إبراهيم فى الوسطية فى الأدب، وشتان ما بين الاثنين فى صدق القلم. كما استعمل الدين فى الخطاب السياسى المعاصر لتبرير الاشتراكية العربية، وللتوفيق بينها وبين الماركسية العلمية أحياناً، وبينها وبين الرأسمالية أحياناً أخرى، وكأن الانتقال ضرورى من إحداهما إلى الأخرى، من الإخوان إلى الماركسية كما يحدث عند كثير من المؤلفين، مفكرين وصحفيين وباحثين. أما الاتهام بالأيديولوجى لكل تقابل فى الخطاب بين الدينى والسياسى فإنه تطهر معرفى نظرى لا وجود له فى الثقافة، باعتبارها ظاهرة إجتماعية، مما يوقع المؤلف أحياناً فى تناقض بين هم العالم الباحث عن النظرى المعرفى الخالص وهم المواطن الذى يكشف عن الأيديولوجى العملى داخل المعرفى النظرى.

ويضع الباحث القوميين والسلفيين والصهاينة فى نفس السلة. فقد وضع القوميون العرق والدين أساسين للأيديولوجية القومية، وكذلك الصهيونية. مع أن القومية العربية لا تقوم على العرق بل على اللغة والثقافة والتاريخ، وتجعل الدين تراثاً وثقافة وحضارة. ولا تقوم على محو القوميات الأخرى. ولا تستند على التوسيع والعدوان. أما السلفية فإنها وإن قامت على الدين إلا أنها لا تقوم على العرق. بل هى أممية توحد بين الشعوب والقبائل والأجناس والأمم فى إطار التوحيد.

والحقيقة أن هذه الدراسة مثل غيرها وإن كان لا يتضح منها أنها مع من ضد من كما هو الحال فى الدراسات الأخرى. إلا أنها تقوم على إدانة الواقع وتكفيره واستبعاده والاستعلاء عليه كما هو الحال فى الخطاب السلفى. ليس المهم إدانة الواقع كما هو الحال فى "معالم فى الطريق" بل تغييره وإعادة بنائه وتربيته. ليس كل شئ مداناً فى الواقع وإلا وقعنا فى كراهية الناس والبشر Cynicism وانطبق علينا المثل الشعبى "لا يعجبه العجب ولا الصيام فى رجب". هذه الثنائيات المتعارضة بين العلم والإيديولوجيا، بين المعرفى والنفعى، بين النظرى والعملى، بين العقل والتبرير، بين الجذرية والتوفيقية، بين الاختيار بين البدائل والجمع بينها، بين العلمانية والسلفية إنما تعبر عن رغبة مكبوتة فى النضال. ولا تختلف عن ثنائيات "معالم فى الطريق" بين الإسلام والجاهلية. الله والطاغوت، الإيمان والكفر، الحق والباطل. لذلك يرفض التفرقة بين المعتدلين والمتطرفين، ويعتبر الإسلام

السياسى فى حيرة بين السلفية كمعارضة والسلفية كتطرف. بل يصل الأمر إلى التحدى والمزايدة، تعليم الدين المسيحى مثل تعليم الدين الإسلامى، وضرورة قبول طلاب غير مسلمين فى الأزهر، وحق الملحد فى الالحاد مما يجعل الباحث خارج التاريخ بالرغم من إتهام الخطاب العربى المعاصر باللاتاريخانية. ليست القضية فى الوقوف من الخارج ونقد الداخل بل الوقوف فى الداخل ونقده من الداخل، مرجعية النص والدين، طبيعة المرحلة التاريخية التى نمر بها. ليس المهم إدانتها للإعلان عن المواقف بل نقلها من مرحلة إلى أخرى بالتأويل حتى يرتكن النص على جانبه التقدمى بدلاً من ارتكانه على جانبه المحافظ، فيحدث الزلزال، وكما ينتقل العالم من فوق قرن الثور إلى القرن الثانى كما هو الحال فى التصورات الشعبية. ما أسهل الطوباوية والإغراق فى التمنيات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل الممهدين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث فى النتائج "تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعى والإنسانى بدلاً من الدوران فى سلك السلطتين الدينية والسياسية". ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شئ مناطحة مما قد يؤدى إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطا أم خلخلة الحائط، مرة إلى الوراء ومرة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبة ريح ؟

٦- التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية : سلطة النص فى مواجهة العقل(١).

وهى دراسة ذات عنوانين. الأول "التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية" وهى محاولة لنقد الخطاب التنويرى المعاصر، تنقله من الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية. والثانى "سلطة النص فى مواجهة العقل" من أجل نقل الخطاب التنويرى المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعنى فى وجداننا المعاصر التراث الدينى لأن الدين هو مكونه الأول. ويلح السؤال عليه لأننا فى مرحلة اتصال معه ولم ننقطع عنه كما هو الحال فى الوعى الأوربى ولا نتجاور معه كما هو الحال فى الوعى اليابانى. فالإشكال صحيح. كيف يتقدم العربى مرتبطاً بتراثه الذى به أسباب معوقاته وتقدمه فى آن واحد؟ كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراء كى يستمد منه العون أو يفك إساره منه. فالتراث لا يعنى بالضرورة الخمود والسكون بل هو تراث متشابه، به السكون والحركة، الخمود واليقظة. واختزال التراث فى التراث الدينى، ثم اختزال

---

(١) بحث ألقى فى ندورة "التراث وآفاق التقدم فى المجتمع العربى المعاصر"، عدد ١٩٩١، ونشر فى مجلة "أدب ونقد"، العدد ٧٩، مارس ١٩٩٢.

التراث الدينى فى الخطاب الأشعرى شئ طبيعى لأنه هو الخطاب السائد فى الوعى العربى المعاصر.

ولما كان الوعى العربى بين الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة، وكما تم اختزال الموروث فى أحد جوانبه، تم اختزال الوافد أيضاً فى أحد جوانبه، وهو تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم. وهو شئ طبيعى فتلك صورة الآخر فى الوعى العربى المعاصر، الداء والدواء. فى حين أن الوعى العلمى بالتراث، بتراث الأنا وتراث الآخر، هو الذى ينقل الوعى العربى المعاصر من مرحلة الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد، ومن سلطة النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث.

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. الأول عن معنى التراث فى اللغة ووظيفته. فإذا كان التراث يعنى فى العزف الدين، فإن الدين يعنى فى الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة. وفى اللغة يعنى السنة الماضية. ويناهض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها. ولم تكن أقوال الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان الرأى والمشورة "أنتم أعلم بشؤون دنياكم". سنة الوحى المطابقة للقرآن ملزمة، فى حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة. ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعى لأصول الفقه وتقنين الأشعرى للعقيدة. فتحولت إلى ذاكرة جمعية تتحكم فى العقل والاجتهاد. وجعل الغزالى ذلك سياسة الدولة. ولم ينجح إبن رشد فى فك العقل من الإسار. فكان آخر خط للدفاع. وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال فى القياس، وفى شرح المتون، والحواشى على الشروح، والتخاريج على الحواشى.

أما القسم الثانى فإنه يبين تداخل السلطة السياسية فى السلطة الدينية فى الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربى وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة، وقريش على باقى القبائل. وظهرت الشعوبية فى الثقافة، والعسكرية فى السياسة. ووضعت بعض المبادئ الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعى مثل" درء المفاسد مقدم على جلب المصالح" وهو أحد المبادئ الفقهية الذى يقوم على تحقيق المصالح سلبا ويعزز الركود الاجتماعى. وقد ساهم الاستشراق فى ذلك عن طريق رؤيته للتراث على أنه التراث الدينى. فأصبح المرجع هو النقل لا العقل. وأصبح الإسلام هو مدخل الوافد إلينا، إسلام نابليون وهتلر ومؤسس حزب البعث. وأصبح الاستعمار إستمراراً للحروب الصليبية. وبدأ الخطاب التنويرى المضاد يرى فى الإسلام التنويرى شرط التقدم وليس سبب التخلف كما هو الحال فى الخطاب الاستشراقى. هو إسلام أصول الفقه الذى لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقبيح العقليين وحقوق الإنسان الطبيعية. لقد تقدمت أوروبا بهذا الإسلام التنويرى. فأصبح لدينا

مسلمين بلا إسلام. وفى الغرب إسلام بلا مسلمين. واستمر الخطاب التنويرى فى هذا التوفيق منذ الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود، يحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه، تلوينه دون تأويله، يستخدمه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما فى ذلك مشروع "التراث والتجديد" كأحد فلول مشروع النهضة! ولا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفي والخطاب الصهيونى العنصرى! الكل نفعى إنتقائى سلفى شعوبى عرقى. يقوم على وعى زائف بالتراث.

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكى نجيب محمود فى "حصاد السنين" كمثال للخطاب النفعى التجديدى فى التقاء الوافد مع الموروث. وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع للفكر العربى : مرحلة التعرف على الحياة الثقافية، ومرحلة الارتحال إلى الغرب، ومرحلة الانخراط فى الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية. والسبب فى فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة، اللحظة التاريخية التى أنتجته والذى ينحصر فى الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفى السيد وعباس محمود العقاد، وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وكان السجال بين الخطابين فى ردود الأفغانى على رينان، ومحمد عبده على هانوتو، والعقاد على المستشرقين. ووقف الخطاب السلفى للخطاب التنويرى بالمرصاد يكفرّ طه حسين وعلى عبد الرازق مما يكشف عن أزمة العقل، كما كفر متولى الشعراوى توفيق الحكيم. فتراجع الخطاب التنويرى. وتم تغيير عنوان طه حسين "فى الشعر الجاهلى" إلى "فى الأدب الجاهلى" وعنوان زكى نجيب محمود من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "موقف من الميتافزيقا". تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المثقف التنويرى السلفى والذى يجمع بين الوافد والموروث. ومع ذلك لم يشفع له ذلك، إذ ظل عرضة للهجوم من الخطاب السلفى. أما الطهطاوى ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة، لا تمنع من التعامل مع الوافد. وهى مثل ثنائية الخطاب التنويرى بين الثقافة منا، والعلم من غيرنا، والجمع بينهما هو الحل، بين الأصالة والمعاصرة، إمتداداً من الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود حتى "التراث والتجديد" بجبهتيه الأولين "الموقف من التراث القديم" وكما وضحت فى "من العقيدة إلى الثورة"، و"الموقف من التراث الغربى" وكما وضحت فى "مقدمة فى علم الاستغراب". وهو نفس المشروع التلفيقى التوفيقى، يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات، وعن علة واحدة تفسر كل شئ. ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمى التربوى وليس المنهج العلمى. ومع ذلك فقد استطاع توضيح الافكار والاعتماد على تحليل اللغة وبيان حضور الماضى فى الحاضر، والوقوف مع المعقول ضد اللامعقول ،والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل.

وتكاد تتكرر نفس الأفكار فى معظم الدراسة. فقد حصل المؤلف على عدة مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليق والأسرار: الوسطية، التلفيقية، التوفيقية، الأيديولوجية، النفعية. كما وقع أسيراً للمغربيات والشاميات نظراً لما فى الخطابين: الشامى (مطاع صفدى) والمغربى (محمد عابد الجابرى)، من حداثة، وإحكام نظرى للخطاب، ونقد لكل شئ، وذلك مثل كثرة إستعمال تعبير العقل العربى، القبيلة والدولة، الذاكرة الجمعية. يقسو على التراث فى غمرة القسوة على الحاضر. فيعتبر القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. فاختزاله إلى توليد النصوص إجحاف بالتعليل وهو صلب القياس ومادة المنهج التجريبى. ويقلص النص إلى اللغة والسلطة، مع أن النص إستجابة لواقع بدليل "أسباب النزول"، وتطور الزمان بدليل "الناسخ والمنسوخ". ويقسو على الخطاب التويرى منذ الطهطاوى حتى "التراث والتجديد". ويعتبره نفعياً لا علمياً، يقوم بالتلوين لا بالتأويل، بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء، وسطياً بين الماضى والحاضر، بين الوافد والموروث، يمثل الوعى الزائف فى مقابل الوعى العلمى المعرفى، لا فرق بينه وبين الخطاب السلفى والخطاب الصهيونى، فالكل عودة إلى الأصالة، الدين والعرق. وهذا ظلم لخطاب التنوير، ورغبة فى تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال. إن فشل الخطاب التنويرى لا يقتضى هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه مازال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى الإسلامى. ولماذا التعارض بين البيئة والتاريخ، بين التحليل الحى النفعى العملى للتراث والوعى التاريخى به، بين دور المواطن ورسالة العالم؟ لقد أكثرت الدراسة من الماينبغيات، وتقديم البدائل، والقفز فوق المراحل، والتخلى عن اليسار الإسلامى إلى اليسار العلمانى كما انتقل آخرون من اليسار العلمانى إلى اليسار الإسلامى. تخرج من "التراث والتجديد" وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره وتصوراته ونتائجه. ولكن شتان ما بين إشعال الثقاب وإشعال الحريق.

٧- إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى(١) .

وهى دراسة كبيرة فى مجموعة الدراسات الصغرى. تنقسم إلى ثلاثة أقسام. وكل قسم إلى فقرات، دون عناوين جانبية رئيسية أو فرعية(٢). وتتتبع موضوع إهدار السياق فى الفكر العربى الإسلامى، وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القائم على أساس علمى فى دراسة التراث. وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من موقعها، وباكتشاف قوانين تشكيل النصوص فى سياقها وليست مفارقة له. وبدون السياق لا يمكن الوعى بالتراث

---

(١) القاهرة، العدد ٢٢، يناير ١٩٩٣.

(٢) القسم الأول به خمس فقرات، والثانى أربع، والثالث ثلاث.

وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ، متقوقعاً فى إسار الماضى. يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى وآثارها الاجتماعية والسياسية فى ثلاثة أقسام : الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدنية. والثانى يرصد الكيفية التى يتجاهل بها الخطاب الدينى إشكاليات السياق مثل التفسير العلمى للنصوص الدينية الذى يهدر السياق الثقافى، والحاكمية التى تهدر السياق التاريخى فى أسباب النزول والسياق السردى اللغوى للنصوص. والثالث يبين الأثر الفكرى والاجتماعى والسياسى لتجاهل الخطاب الدينى سياقه الذى تكون فيه على مستوى الوعى العام ووعى الطبقة المثقفة والمؤثرة فى الرأى العام.

أولاً، ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة واللغة التى كتبت بها. لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهى قديماً أم مخلوقاً. ودرس عبد القاهر الجرجانى إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة. ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه، نصوص الكهانة والسحر والتى حاورها وجادلها ونقدها وبين ميزته عليها. لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والسور، وبينوا الفرق بين الخطاب المكى والخطاب المدنى، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإيحاء. وفرقوا بين المنطوق والمسكوت عنه فيما سمى بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب.

ثانياً، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها فى الخطاب الدينى لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً. ويتجاهل جدلية الإلهى والإنسانى، والمقدس والدنيوى فى بنية النص. ويثب فوق مستويات السياق لإنتاج الأيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر، فيصبح النص هو المفعول، والأيديولوجيا هو الفاعل. والنموذج على ذلك كتاب "القرآن والكتاب" من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلى وبين الحقائق التاريخية المعروفة إعتماداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمى(١). وتبدأ المحاولة بالتفرقة الصوفية المعروفة من إين عربى بين النبوة والرسالة، الأولى إلهية أزلية ثابتة، والثانية متغيرة تاريخية متطورة. الولى من صفات الله، أما الرسول فمن صفات البشر. الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال فى كتب الفقه. يشمل المحكم والمتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصل. والراسخون فى العلم يدركون هذا التقسيم، ويؤولون المتشابه والمفصل مثل البيرونى والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن وأينشتين وداروين وكانط وهيجل! القرآن متشابه لدلالته على النبوة بينما الرسالة محكمة.

---

(١) محمد شحرور : القرآن والكتاب، دار الأهالى للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٠.

والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة، والقرآن إلى أم الكتاب. والتأويل العلمى للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهى والبشرى، وبين المطلق والنسبى. أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية. يؤخذ العلم الغربى ثم يلحق به الفكر الإسلامى تابعاً ومبرراً. ويتم التأويل العلمى باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم فى تطابق الحقيتين معاً، وهذا هو وجه الإعجاز. والهدف هو رفع التشكك فى صحة القرآن وإثباته بالعلم. والنموذج الثانى لاهدار السياق الحاكمية التى تهدر السياق التاريخى وأسباب النزول والسياق الداخلى اللغوى. فالحكم لا يعنى الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد فى السياق السجالى مع أهل الكتاب.

ثالثاً ، يبدو الأثر الاجتماعى والسياسى لإهدار السياق فيما حدث فى انقسام الخطاب العربى إلى موقفين فى أزمة الخليج عام ١٩٩٠، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا. وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا، والشورى والديموقراطية، والعلم والدين، والفنون والآداب، وخروج المرأة للعمل، والحجاب والسفور. ويؤدى هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربى أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية. وينتهى الإبداع الفكرى والثقافى.

والحقيقة أن الدراسة إستئناف للجهود السابقة وفى نفس الاتجاه. تكرر بعض مقولات "نقد الخطاب الدينى" وتتعامل مع نفس المفاهيم كأسئلة ماضية، القراءة الأيديولوجية، التأويل النفعى، التلوين، اللاتاريخانية، القراءة المغرضة. وتتخلل ذلك ألفاظ الحداثة مثل السميوطيقى وأسماء المحدثين مثل دى سوسير وجاكبسون ولوتمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم. ويؤرخ أحياناً بالميلادى، فالقرن الثانى هو القرن الثامن. ما زال الميزان العدل بين الموروث والوافد غير مستقيم، مرة يميل إلى هذا الجانب، ومرة يميل إلى الجانب الآخر. الأيديولوجى هو الشيطان، والمعرفى هو الملاك. فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل. لكل منهما إيديولوجيته السلبية. والمعرفى هو الإطار المشترك بينهما. وهى تفرقة تقوم على التطهر والطوباوية على تمنى التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم. الأيديولوجى هو الذى يربط بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة. يبحث عن التأويل "الحقيقى" وهو ما لا وجود له. فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل. القراءة من أجل التأويل. وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ. فالبنية شئ والتاريخ شئ آخر. لم يحاول هوسرل بحث تاريخية "نقد العقل الخالص" بل قرأه أى أعاد بناءه وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أوعن المرغوب فيه عند القارئ. ولم يحاول هيدجر البحث عن المعنى الموضوعى التاريخى السياقى لنصوص السابقين على سقراط بل أولها بحيث تكون حاملاً

لرؤيته. هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف، بين الطالب والأستاذ. وبين طالب مرحلة الليسانس وطالب الدراسات العليا. تقرأ الدراسة الماضى فى الحاضر وتسير فى خط "التراث والتجديد"، قريبة منه بعيدة عنه. تقع فى المبالغات والمزايدات. وتدفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تفريعاً وتحويدة على الأصل والجذع كما هو الحال فى الفرق. مثال ذلك الإعلان عن مكان للملحدين فى وسط الأمة إثارة للناس. مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له، فكل إنسان مؤمن بشئ. فلن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون فى موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة. فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحدة تحت حمايتها، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة. إنه السيف أو الإسلام(١). إن الانتقال من نار العلم قد يؤدى إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

٨- قراءة التراث وتراث القراءة (فى كتابات أحمد صادق سعد)(٢) .

وهى دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد فى قراءته للتراث الاقتصادى الإسلامى. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عنوانها قلب لا يدل على مضمونها "قراءة التراث وتراث القراءة" مثل "تنمية الثقافة وثقافة التنمية". وتبدأ الدراسة بالتمييز بين منهجين فى قراءة التراث. الأول المنهج التقليدى الذى يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو المنهج الداخلى. والثانى منهج القراءة القصدية التى تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو المنهج الخارجى. ويفضل المؤلف الثانى على الأول فى حين أن كلا المنهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثانى الإسقاط من الخارج. وهناك منهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل. فليس تكرار القديم أو الجديد هو المنهج الوحيد. وكلا المنهجين فى الحقيقة منهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للقديم الموروث والثانى للجديد الوافد. وفى الاقتصاد يكرر المنهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمية لله، وأن الناس مستخلفون فى المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة الله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد فى هذا الإطار. فهو خطاب تقليدى وعظى أخلاقى لا يحمى الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

---

(١) المصدر السابق، ص١١١.

(٢) أدب ونقد، العدد ٨٧ نوفمبر، وقد ألقى البحث فى ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعى- الذكريات الشعبية فى مصر، مركز البحوث العربية، ومهداة لذكرى أحمد صادق سعد.

أما المنهج الثانى، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الاقتصادى الراهن. وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الاتجاه الذرائعى النفعى من قراءة التراث ولكنه اتجاه معلن أيديولوجى، وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال فى المنهج الأول. ويشترك فى المنهج الثانى كل الاتجاهات الماركسية والقومية التى تحاول الانتفاع بالتراث لتأكيد تصوراتها الاقتصادية. وكان الدافع لهذا الاتجاه الثانى خطاب النهضة التنويرى الذى يعيد قراءة التراث طبقاً لحاجات العصر بالإضافة إلى نجاح الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩، ونجاح الحركة الإسلامية فى التخلص من رأس نظام الحكم فى مصر فى ١٩٨١. وجد ازدواجية الخطاب العربى المعاصر بين الموروث والوافد، بين السلطة والنخبة. ورأى أنه لا مناص من التوحيد بين الخطابين بحثاً عن الهوية والتماس الطريق العربى المتجدد للتقدم. ويرفض المؤلف هذا المدخل كالعادة لأنه توفيقى ذرائعى أيديولوجى سلفى. يرى أن الإسلام هو الحل. يتوهم تعارضاً لا وجود له بين الموروث والوافد، بين السلفية والعلمانية، بين الشرق والغرب. فالعلمانية ليست مرتبطة بالغرب ضرورة ولا تختزل إلى مجرد فصل الدين عن الدولة. ويرى المؤلف أن الموروث كان أداة للرجعية والاستعمار بقدر ما كان ثورة عليه، وأن الوافد كان طمساً للهوية بقدر ما كان تأكيدا لها.

ويبين المؤلف فى القسم الثانى تحليل صاحب الدراسة للصلة بين التراث والتنمية بالرغم من عدم تمايزه عن الخطاب السلفى وخطاب اليسار الإسلامى بادئاً ببيان أسباب فشل التنمية فى العالم الثالث بوجه عام وفى مصر بوجه خاص نظراً لوجود الماضى فى الحاضر إيجاباً وسلباً. ولا يشمل الماضى التراث الإسلامى وحده بل يمتد أعمق من ذلك فى التاريخ إلى الفرعونى والإغريقى والرومانى والقبطى بل والاشتراكى الحديث. وبالتالى يخف التقابل بين تراث الأنا وتراث الآخر. التراث أمر متطور وحى. ولا يوجد تراث إلا وبه نظم للأنتاج والتوزيع، يتطور بتطور المجتمع الذى ينشأ فيه. ومن هنا ارتبطت قضية التنمية بالتراث. ويصبح التراث إحدى وسائل التنمية، طرفاً فى الصراع الاجتماعى. لذلك وجب إيجاد تراث تقدمى ثالث قادر على التنمية وتخفيف معوقاتها من التراث السلبى وعلى حسم الخلاف بين القوى الرجعية التى تحتمى بالتراث الرجعى والقوى التقدمية العلمانية المحاصرة لصالح قوى التقدم. وهو التراث العقلانى القادر على مخاطبة الجماهير، والتعبير عن مصالحها. ولكن المؤلف يرى أن ذلك إستخدام نفعى إيديولوجى للتراث، تلوين له كما يفعل اليسار الإسلامى. ويفضل علاقة جدلية بين التراث والواقع الاجتماعى فى عملية تأثير متبادل لا تضيف جديداً إلا فى الصياغة والإعلان عن منهج مسكوت عنه.

وفى القسم الثالث مراجعة للمفاهيم الاقتصادية القديمة ابتداءً من كتاب "الخراج" لأبى يوسف (١٨٤هـ) أحد مؤسسى المذهب الحنفى. يعجب بها المؤلف لأنها تأويل لا تلوين، تفصل الاقتصاد عن العقيدة، وتضع الكتاب فى إطاره التاريخى. فزمن القراءة مغايرة لزمن المقروء تاريخياً ومعرفياً. فالمقروء القديم يقوم على منطق قانونى تنفيذاً للأوامر المقدسة وعلى منطق أسطورى يجعل الأقتصاد مرهونا بإرادة خارجية مطلقة وليس بقوانين العرض والطلب. وتقوم القراءة الجديدة على فرضيات ثلاث : الأولى أن النص القديم يعبر عن مرحلة المجتمعات السابقة للرأسمالية، والثانية أن هذه المجتمعات شرقية متدينة لا غربية علمانية، والثالثة أن الزمن المقروء يعكس الواقع القديم ويتفاعل معه دون أن يكون انعكاساً آليا له. ويصنف أبو يوسف ضمن المدرسة المثالية فى الاقتصاد التى تعطى الأولوية للعوامل غير الاقتصادية مثل بعض العناصر الطبيعية كالماء والأرض أو بعض العوامل التاريخية العامة مثل انتصارات العرب أو للسلطة السياسية صاحبة الأمر والنهى فى المسار الاقتصادى بالرغم من نفور أبى حنيفة من العمل فى مؤسسات الخلفاء وبلاط السلاطين. وكان سبب انتماء أبى يوسف لأيديولوجية السلطة هو الذى جعله لا يدرك بعض المفاهيم الاقتصادية الأخرى مثل ندرة الموارد، والسوق، والإنماء، والتطور. وهى فى الحقيقة مفاهيم عصرية يتم إسقاطها على الماضى والحكم عليه من خلالها. ففى مقابل قراءة الماضى فى الحاضر إيجاباً تتم قراءة الحاضر فى الماضى سلباً.

ولا يوجد نقد شديد للدراسة بالرغم من المزايدة عليها أحياناً باتهامها بالتوفيقية والسلفية والنفعية. ويطالب المؤلف صاحب الدراسة بالإعلان عن منهجه الماركسى وهو الحريص على إبعاد الأيديولوجى عن المعرفى، والسياسى عن العلمى. وتبرز أحياناً ألفاظ الحداثة كالابستمولوجى والتأريخ بالميلادى فى وفاة أبى يوسف أسوة بصاحب الدراسة الأصلية. وتخرج الدراستان الأصلية والمراجعة عليها من "التراث والتجديد" والحوار معه تاريخياً وبنيوياً بهدف تجاوزه من أجل تراكم معرفى تتوارثه الأجيال(١).

٩- الكشف عن أقنعة الإرهاب : بحثاً عن علمانية جديدة(٢).

هى مراجعة لكتاب بنفس الاسم يغلب عليه طابع المجاملة فى العرض والمزايدة فى المواقف. يخلو من المراجع العامة والهوامش والإحالات مما يجعلها أقرب إلى المراجعة الصحفية منها إلى الدراسة العلمية على مستوى باقى

---

(١) ويبدو أن المؤلف لا يعلم أننى كنت الموجه للمرحوم أحمد صادق سعد على هذه الدراسة لكتاب "الخراج" لأبى يوسف عدة سنوات حتى اقتنع بإمكانية الدراسة من الداخل، دون الوقوع فى التغريب، الدراسة من الخارج.

(٢) والمؤلف هو المفكر والناقد د. غالى شكرى،أدب ونقد، العدد ٥٨ ، يونيو ١٩٩٠

الدراسات السابقة. وبعد مقدمة قصيرة عن الكتاب ومادته وموضوعه ومنهجه تنقسم الدراسة إلى أربعة أقسام: الأول أسباب سقوط مشروع النهضة، والثانى الاشتباك بين الدين والدولة، والثالث تجاوز العلمانية والسلفية، والرابع الإرهاب يتجول فى الطرقات.

وتصعب مراجعة على مراجعة، مراجعتي كمؤلف ثالث، على مراجعة المؤلف كمؤلف ثان على مراجعة المؤلف الأول لمجموعة من الدراسات والمقابلات. فىحالة الاتفاق بين المؤلفين الثلاثة هى خطاب واحد. وفى حالة الاختلاف بين المؤلف الثانى والمؤلف الأول فهما خطابان. وفى حالة الاختلاف بين المؤلف الثالث والمؤلفين الأول والثانى فهى ثلاثة خطابات (١) . بداية ينبغى القول إنه لا يمكن القيام بكشف حساب عما بين القديم والوافد الغربى أو بين الإسلام والحضارة الغربية على أساس نفعى برجماتى بحكم الطبيعة الهشة لنشأة الطبقة الوسطى فى أحضان الإقطاع والتبعية للرأسمالية الغربية، واستعمال الإسلام لتبرير التكنولوجيا الغربية وإعطاء غطاء إيديولوجى لتبرير توجهات الطبقة المتوسطة. بل إن الناصرية ذاتها قامت على التوفيق بين السلفية والعلمانية. وعندما سقطت العلمانية لم تبق إلا السلفية. ومن ثم كانت قضية القضايا فى حياتنا المعاصرة ثانياً هو الاشتباك بين الدين والدولة من ناحية وبين الفكر والثقافة من ناحية أخرى دون تفاعل خصب بينهما كما هو الحال فى كل الحضارات بما فى ذلك الحضارة العربية التى أشيع عنها الفصل بينهما فى حين أن الفصل كان بين الكنيسة والدولة فحسب. إنما كانت وليدة التفاعل بين الحضارة اليونانية والرومانية من جهة والحضارة العربية والإسلامية من جهة أخرى. كما ساعدت الشنتوية فى المجتمع اليابانى على إحترام الأسلاف. وحددت الكونفوشوسية فى المجتمع الصينى العلاقات بين الحاكم والمحكوم. وكانت البوذية فى المجتمع الهندى وراء قيمة الطهارة. ويرفض المؤلف تبرير العلمانية أو تبرير السلفية بالتراث. فهو سلاح ذو حدين. فقد تحالفت الكنيسة مع الإقطاع فى أوروبا إعتماداً على النصوص الدينية. واعتمدت العسكرية اليابانية على الشنتوية لتبرير العنصرية والحرب. وقد نشأ الاشتباك بين الدين والدولة فى ثقافتنا منذ العصر الفرعونى. فالإله الحاكم شخص واحد. واستمر ذلك حتى انفردت قريش بالخلافة والسلطة، قميص عثمان الذى ألبسه الله إياه(٢).

---

(١) هنا فقدت صفحة من المخطوط وهى صفحة ٨٣ وتعذر العثور عليها.

(٢) وفى العصر الحاضر لم تقف الكنيسة موقفاً محايداً من مكرم عبيد أو سلامة موسى، وعادت نظمى لوقا. وأشيع عن ميشيل عفلق بعد موته أنه اعتنق الإسلام. وكثر تبرير المواقف السياسية بالفتاوى والنصوص. وقاضى نجيب محفوظ "المساء" لنشرها حلقات من "أولاد حارتنا".

وفى حياتنا الحاضرة ثالثاً تتجاور العلمانية منهما والسلفية. كل منهما يستند إلى النصوص لتبرير موقفه بعد إفراغها من مضمونها التاريخى. ومن ثم يتجول الإرهاب رابعاً فى الطرقات، إرهاب مركب من بنية الثقافة وبنية المجتمع، إرهاب النص الدينى وإرهاب السلطة السياسية. ولاحل له إلا بثورة ثقافية واجتماعية شاملة تقضى على السلطتين الدينية والسياسية معاً. والحقيقة أن هذه الدراسة بالرغم من طابع المجاملة فيها والمزايدة عليها إلا أنها تمتاز بأنها تكشف عن الارهاب المضمر فى الخطاب الثقافى الأدبى. كما أنها تبين أسباب سقوط المشروع النهضوى العربى فى إطار السياق التاريخى الموضوعى للخطاب السلفى المؤسس للعلمانية والسلفية، وهى السلفية المركبة. يقضى على قدسية النصوص. فالنص لغة، واللغة فهم بشر. والوعى العلمى بتاريخية النصوص يساعد على إكتشاف الخاص والتاريخى دون إغفال البنية. ولا حل لتفكيك البنية إلا بثورة ثقافية إجتماعية شاملة، حركة تنويرية جديدة، وهبة شعبية مواكبة.

ومع ذلك فالعداء زائد للحركة السلفية أكثر من المؤلف الأول نفسه مزايدة عليه فى التقدمية والعلمانية بالرغم من إختلاف الموقف الحضارى بين المؤلفين. يجعلها قرينة للصهيونية والقومية. إذ تقوم الاتجاهات الثلاثة على الدين، ويقوم الاتجاهان الأخيران على العرق. وهو ظلم بين. فشتان ما بين السلفية والصهيونية، بين التحرر والاستعمار، بين الأمية والعنصرية. لم تعجّل الصهيونية فى إسقاط مشروع النهضة بل كانت خطراً خارجياً يساعد على اليقظة العربية وصياغة حركة التحرر العربى. وما يقال عن تعاون إيران مع إسرائيل يقال عن تعاون مصر واسرائيل. وما يقال عن مساعدة النميرى فى تهريب الفلاشا إلى إسرائيل يقال عن معاداة إيران والسودان والحركة الإسلامية فى فلسطين ومصر وتونس والجزائر لإسرائيل. وإن تزامن قيام باكستان مع إسرائيل وبمساعدة نفس القوى الاستعمارية تزامن أيضاً مع إستقلال سوريا وثورة الصين. ومن الظلم أيضاً القول بامتزاج القومية العربية فى مرحلة المد الناصرى بالعرقية العنصرية وبالمحتوى الدينى كما يبدو ذلك فى الميثاق. فالقومية العربية تقوم على اللغة والثقافة والحضارة والتاريخ وليس على العرق كما هو الحال فى الصهيونية. وإذا كانت السلفية قد استشرت بعد سقوط المشروع الناصرى واستدعت الإسلام النفطى فذلك رد فعل طبيعى تمتد جذوره فى التاريخ. وإذا كانت السلفية الحديثة قد واجهت الحضارة الغربية، تقبل منتجاتها وترفض أصولها الفكرية فذلك طبيعى موروث من التاريخ وقدرة على

الانفتاح على الغير دون الوقوع فى التبعية. والاشتباك بين الدين والدولة مستحيل فضه. فهو تراث تاريخى فى أعماق الوعى الشعبى. إنما التحدى هو لصالح من يتم هذا الاشتباك، لصالح السلطة ضد الشعب فى الداخل كما هو الحال فى الأنظمة الدينية الرجعية أم لصالح الوطن ضد العدوان الخارجي كما هو الحال عند علال الفاسى والحركة السلفية المجاهدة المعاصرة عند الأفغانى والسنوسى والمهدى ومحمد الخامس؟ وما أكثر شهداء المعارضة الدينية والسياسية للسلطتين الدينية والسياسية فى جدل التاريخ، ليس بسبب العرق، العرب ضد الموالى، بل بسبب حرية الفكر ضد عقائد السلطة، وباسم حرية البيعة ضد اغتصاب السلطة كما فعل أوائل المعتزلة والمرجئة ضد الأمويين⁽¹⁾.

إن التعامل مع النصوص أمر وارد فى كل ثقافة سواء كان نصاً دينياً أم دستورياً قانونياً أم تاريخياً أم أدبياً أم شعبياً من الأمثال والحكم. فليس النص شراً بالضرورة، بل كيفية استعماله. وقد استعمله أحمد بن حنبل لتطهيره مما علق به من سوء التأويل. كما استعمله محمد عبد الوهاب للنقد الاجتماعى. فالنص الخام قد يكون أداة تطهير ونقد، وليس أداة فى يد الرجعية السلفية. هو القاسم المشترك بين التيارات الفكرية.

ولا تختلف العلمانية الجديدة عن العلمانية القديمة فى شئ. وبقدر معاداة الحركة السلفية على أنها شر مطلق يتم الدفاع عن العلمانية باعتبارها خيراً مطلقاً. ولماذا تكون العلمانية الجديدة هى الحل وليس السلفية الجديدة؟ لا يقدم المؤلف الثانى أى نقد للمؤلف الأول بل يؤيده ويزايد عليه دفاعاً عن العلمانية. وينقد تفاؤله بإمكانية الخلاص من السلفية لأن حجمها ليس كبيراً، ويراها شراً مستطيراً وأمراً جللاً وخطراً داهماً. ولم يتناول المؤلفان معاً فى تحليل الإرهاب إلا الأرهاب السلفى. أما إرهاب الدولة فلا حديث عنه. فى حين أن إرهاب الحركة السلفية إرهاب مضاد ضد إرهاب الدولة وإرهاب المواطن وإرهاب السياسات المتبعة المتحالفة مع أمريكا واسرائيل والبنك الدولى والإرهاب الدولى بزعامة القطب

---

(1) يذكر المؤلف الثانى نماذج من قمع التأويلات المعارضة والتصفية الجسدية لاصحابها: قتل الخليفة الملك بن مروان معبد الجهنى عام ٨٢ هـ، وقتل إبنه هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقى عام ١٠٩ هـ، وذبح خالد بن عبد الله القسرى أحد ولاة بنى أمية الجعد بن درهم عام ١٢٠ هـ، أسفل المنبر بعد صلاة عيد الأضحى، "عباد الله قوموا إلى عيدكم وأضحياتكم فإنى مضح بالجعد بن درهم"، المصدر السابق، ص ٤٥.

الأوحد الذى يعتدى على العراق والصومال ويحاصر ليبيا، ويهدد إيران والسودان. لا يعالجان إلا الإرهاب من وجهة نظر الدولة التى يعمل المثقفون والعلماء فيها.

١٠- خاتمة : هل حان وقت الانفجار؟(١).

لقد تطور المؤلف من البحث النظرى الخالص إلى السجال اليومي، ومن هموم العالم إلى هموم المواطن، ومن البحث المستتر إلى الإعلان المباشر منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند إبن عربى" والذى بلغ الذورة فى "مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن". ثم بدأ التحول فى "إشكاليات القراءة وعلوم التأويل"، أقل إحكاماً ونظراً حتى وضح السجال العلنى والصدام مع الخطاب اليومى السائد فى "الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" و"نقد الخطاب الدينى" والذى انتهى بمجموعة من المقالات فى المجلات الثقافية غير المحكمة كنشاط ثقافى عام(٢). صحيح أن العمل العلمى فى الرسائل العلمية يتطلب الاعتكاف من أجل البناء النظرى. كما أن العمل خارج القاهرة، وساحة الوغى، فى اليابان مثلاً، يعطى الفرصة للعمق والتنظير وعدم الاستعجال فى معارك الحياة اليومية. مازال فى العمر متسع لايجاد الوحدة العضوية بين المعتزلة وابن عربى، بين التراث القديم والتراث الغربى، بين حسن حنفى وجابر عصفور وعبد المحسن طه بدر.

إن إعادة بناء علوم اللغة والنقد والبلاغة القديمة أولى بالجهد والعمر من التعرض للخطاب الإعلامى المعاصر فى البحث العلمى الرصين. وإن الحوار مع عبد القاهر الجرجانى وسيبويه وحازم القرطاجنى وابن مضاء خير من الرد على المقالات الصحفية السيارة. المدافع الثقيلة أفتك من طلقات الرصاص. الأولى تدك الحصون على الأفراد، والثانية تغتال الأفراد وتبقى الحصون. وإن كتابة "رأس المال" فى النحو والبلاغة والنقد أبقى من المقالات الصحفية التى كتبها ماركس بنت وقتها. العمل للتاريخ وليس للحاضر، لتغيير المسار وليس لتغيير النظام. وتفكيك البنية ليس فقط بردها إلى التاريخ لأنها قد تكلست فى الشعور واستقلت عن التاريخ أفضل من التعامل مع تطبيقاتها ومظاهرها وتجلياتها فى الحياة اليومية. وانتزاع الجذور أمضى من قطع الثمار.

---

(١) لم نستطع الاطلاع على بحث "الإنسان الكامل" باللغة الإنكليزية الذى كان ضمن أعمال المؤلف بعد أن كنا قد أطلعنا عليه منذ تأليفه فى اليابان. ومن ثم لم نشأ التعرض إليه بالتحليل.

(٢) أربعة فى "أدب ونقد"، وثلاثة فى "إبداع"، واثنتان فى القاهرة ،وواحدة فى "الهلال".

إن علوم التأويل وقراءة الماضى فى الحاضر والحاضر فى الماضى ميدان ملغوم يمكن السير فيه شرط عدم وطء أحد الألغام فتنفجر فى السائر على الاقدام دون روية أو تبصر. إن وضع القنابل الموقوتة قد تكون مهمة جيل وليس تفجيرها. وسيأتى الوقت عندما ينتهى أجلها بالانفجار حتى تحدث فعلها بعد أن تتحول المعارك الجزئية الفردية إلى معركة كلية شاملة. أن تقال الحقائق إلى المنتصف حتى يتعود عليها الناس ثم يكمل جيل قادم النصف الآخر خير من أن تُقال مرة واحدة فتَلْفَظُ مرة واحدة كالكرة التى تقذف فى الحائط فترتد على صاحبها. أن تُقَال الحقائق على نحو متشابه ويترك لجيل قادم إحكامها خير من أن تُقال محكمة فتقابل بمحكم آخر، وتسيل الدماء فى عصر التكفير والتخوين المتبادلين. العمل للهدف البعيد بتضافر الجهود مع الثقة بالنجاح خير من العمل للهدف القريب ببطولات فردية تخطئ وتصيب. إيقاظ الناس إلى النصف حتى تعى الفرق بين النوم واليقظة خير من إيقاظها فجأة فلا تعرف الفرق بين اليقظة والنوم وتصاب بالدوار. يكفى تعويد الناس على السير وهم يختارون الاتجاه، والاشتراك معهم فى الجذع وهم يختارون الفروع والأوراق والثمار. والأخطر هو الأبقى.

إن الحياة اختيار بين بدائل، وفى الغالب بين بديلين: الأول إختيار المسيح، أن يكون صوتاً صارخاً فى البرية، وأن يعلن الحق فى وجه الأحبار، كما أعلن يوحنا المعمدان من قبله الحق فى وجه هيرود فوق تلال فلسطين. والنتيجة الشهادة ثم التحول إلى أسطورة وعبادة. والثانى إختيار محمد، الحكمة والفطنة والكياسة، والنجاح فى تحقيق الغاية، توحيد القبائل وتأسيس الدولة وتجميع الناس. يفرش عباءته حتى تمسك كل قبيلة بطرف ويحمل الحجر الأسود، ويؤاخى بين الأوس والخزرج، بين المهاجرين والأنصار. يقيم الدولة، ويحتضن الجماعة، النجاح فى تحقيق الغاية دون شهادة أو عبادة من أحد. والحرية فى الاختيار.

إن هذه الدراسة أكبر تحية له، إدراكه لنفسه ولدوره، لتصوره للعالم. المستقبل مفتوح أمامه. والأزمات عارضة. كان فى بدر، وأصبح فى أحد، فعليه بالخندق.

(١٤)

علم الحديث

بين نقد القدماء وادعاء المحدثين

قاسم أحمد (١٩٣٣ ـ)(*)

١- مصر والمشرق الاسلامى

مصر هى المشرق الإسلامى بالنسبة للمغرب، وهى الغرب الإسلامى بالنسبة للشرق الآسيوى. فمصر هى القلب بين جناحين فى المغرب والمشرق، من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادى عبر أفريقيا وآسيا. ذاك موقعها الجغرافى، وقدرها التاريخى، وثقلها الثقافى، ووزنها الحضارى.

والعلاقة بين مصر والمشرق الإسلامى علاقة قديمة منذ أن انتشر الإسلام شرقا نحو فارس وأواسط آسيا حتى الصين براً، والهند والملايو وأندونسيا والفلبين بحرا، ثم أعيد إحياؤها فى العصر الحديث إبان حركة التحرر الوطنى ضد الاستعمار البريطانى فى مصر، والبرتغالى والأسبانى ثم الهولندى فى أندونسيا، والبريطانى فى الملايو والهند، وانتشرت الأفكار الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا من مصر إلى جنوب شرق آسيا، وما زال هو السائد حتى الآن.

(*) قاسم أحمد: العودة إلى القرآن (إعادة تقييم الحديث) ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، مدبولى الصغير ١٩٩٧ ص٥-٢١ (ولد قاسم أحمد فى ألورسيتار فى شمال ولاية كيدا فى ماليزا. درس التاريخ والفلسفة واللغة الماليزية وآدابها. وقام بتدريسهما فى مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية فى لندن فى ١٩٦٢ ـ ١٩٦٦. وعاد إلى ماليزيا مدرسا فى الثانوية. واستقال من التدريس عام ١٩٦٩ وأصبح كاتبا حرا ومترجما حتى اليوم. كان نشطا يساريا فى العمل السياسي منذ الشباب حتى أصبح سكرتير عام حزب الشعب الاشتراكي فى ١٩٦٨ ـ ١٩٨٤. وهو أيضا شاعر له عدة قصائد. وحقق الملحمة الشعرية الماليزية حكايات هانج توا. وله عدة كتب عن الاسلام والسياسة فى الملايو. وله سيرة ذاتية عن سنواته الست فى السجن.

ولكن كتابه الذى اثار ضجة كبيرة أصبحت معروفة باسم معركة الحديث هو هذا الكتاب "العودة إلى القرآن، إعادة تقييم الحديث" الذى نشر باللغة المالاوية فى ١٩٨٦ ثم بالانجليزية ثم بالعربية هذا العام ١٩٩٧. وقد تمت مصادرة الكتاب إثر الزوبعة التى أثارتها الدوائر الإسلامية المحافظة فى الملايو. وقد حصل على الدكتوراة الفخرية من جامعة الملايو الوطنية فى ١٩٨٥. كما حصل على جائزة الشعر من الرابطة الوطنية لكتاب الملايو فى ١٩٨٧. ويعيش فى مدينة بينانج. وشارك هذا العام فى المؤتمر الدولى "صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟" الذى أقامته منظمة التضامن الأسيوى الأفريقى بالقاهرة فى العام ١٩٩٧.

وقد برز جيل جديد من المفكرين يحاول بداية جذرية الإصلاح فى الملايو، جيل شندرا مظفر وقاسم أحمد وسيد حسين على، يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة فقد أسس الأولان جماعة "أليران لنشر الإسلام التقدمى" ورأسا الجماعة على التوالى. ثم أسس شندرا مظفر جماعة حقوق الإنسان، أنشط جماعة سياسية ثقافية فى الملايو. وأسس قاسم أحمد الحزب الاشتراكي الماليزي. ثم ترك رئاسته إلى سيد حسين على أستاذ الاجتماع بالجامعة الوطنية. وقد أودع كلاهما السجن، ست سنوات لقاسم أحمد وأقل منها لشندرا مظفر.

ولكل منهما طريقه، أخذ شندرا مظفر طريق العمل الثقافى السياسى العريض وعلى مستوى حقوق الإنسان. لا يدخل على المسائل النظرية الخالصة، دينية أوسياسية أو ثقافية. فضررها أكثر من نفعها. أما قاسم أحمد فآثر التراجع عن العمل السياسى المباشر، والبداية بالإصلاح الدينى. فلا يتغير شئ فى الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولا، وكما هو الحال لدى رواد الإصلاح فى القرن الماضى وهذا القرن.

عرفت قاسم أحمد عن طريق القراءة قبل أن أقباله شخصياً. ونظراً لاشتغاله بالصحافة فقد كتب مراجعة لكتابى باللغة الانجليزية "الحوار الدينى والثورة" فى أواخر السبعينيات. وأرسله لى مبديا إعجابه بالمضمون العلمى للفكر الإصلاحى، ومقدراً غايته فى عودة الفاعلية والنشاط إليه. ثم قابلته أول مرة أثناء عودتى من اليابان وتوقفى فى الملايو عام ١٩٨٧ لرؤية طلابى هناك د. اسماعيل حميد، د. فيصل عثمان الأستاذين بالجامعة الوطنية الماليزية. وزرته فى بينانج، وقضيت معه يومين فى جمعية "أليران". وتعرفت على جماعة الإسلام التقدمى بالملايو وهو المناظر لليسار الإسلامى فى مصر، والإسلام التقدمى فى تونس. ثم استمرت اللقاءات بيننا عدة مرات فى الملايو فى كوالالمبور أو فى بينانج. وعاصرت أزمته بعد نشر كتابه عن "الحديث" ودخلت فى معاركه فى الملايو المعروفة بمعركة الحديث، ناصحا كلا الفريقين بتفهم الفريق الآخر دون تكفير أو إستبعاد من أجل إيجاد الحد الأدنى من العلم والوطنية. وقد دخل رئيس الوزراء محمد محاضر أيضا فى النقاش رافضاً أى استبعاد للرأى أو قهر لحرية الفكر. فهو من انصار الإسلام المستنير أو الإسلام الاجتماعى الوطنى مع أنور إبراهيم رئيس اتحاد طلاب ماليزيا سابقاً ووزير المالية ونائب رئيس الوزراء حاليا. وقد دافعت عن قاسم أحمد أمام التيارات المحافظة، وحاولت بيان الموقف التقليدى بل المحافظة لقاسم أحمد. ورجوت رئيس الوزراء أن يترك الأمر للنقاش بين العلماء دون تدخل السلطة السياسية فى المسائل العلمية مما جعله يرفض تطبيق قانون الأمن الداخلى ISA كما طالبت بذلك الدوائر المحافظة. ومازلت فى نقاش مستمر مع قاسم أحمد لجعله أكثر أصالة، وحماية تجديده من الحصار .والإستبعاد. وما أسرع تكفير المجتهدين فى الملايو وفى مصر بدعوى الحسبة.

وهذه الترجمة التى نقدمها اليوم إلى قراء العربية إنما تهدف إلى مد الجسور بين الإ سلام فى الوطن العربى والإسلام فى آسيا . إذ لا يكفى الحديث عن النمور الآسيوية وإلى أى مدى يمكن لحاق مصر بها دون أن تمتد المقارنات إلى الثقافة. وقد نكون نمورا فى الاقتصاد وأقل من ذلك فى الثقافة. وقد نكون نحن نمورا فى الثقافة وأقل من ذلك فى الاقتصاد. وإذا كنا فى مصر متعثرين فى تجارب التنمية ولم نصل بعد إلى مستوى النمور الآسيوية إلا أننا فى الثقافة أكثر رسوخاً واطمئنانا على مستوى الإبداع الذاتى وليس فقط تمسكا بالتراث واعتزازا بالهوية. وقد يكون المثل الأعلى فى اجتماع اقتصاد ماليزيا مع ثقافة مصر(١).

وهذا الكتاب لمؤلفه قاسم أحمد "الحديث، إعادة تقييم" هو تحقيق لمبدأ كانط "الجرأة على المعرفة" ضد سلطة الكنيسة مع أنه فى الإ سلام لا توجد كنيسة. ومع ذلك فالمعرفة الشائعة، والأفكار المستقرة والمعتقدات الشعبية تقوم بدور الكنيسة الأيديولوجى والسلطوى التى تمنع من حرية الفكر وتخيف المفكرين الأحرار وتحد من حرية البحث العلمى.

وإن نشر هذا الكتاب فى ترجمته الإنجليزية أو العربية أو فى أصله الماليزى لا يمثل أى .خطورة سواء بالنسبة للمؤلف أو للمترجم أو القارئ. فقد تناول باحثون وعلماء عديدون فى القرون الأربعة الأخيرة فى الغرب موضوع الصحة التاريخية للكتب المقدسة، سواء العهد القديم أو العهد الجديد، معبرين عن شكوكهم حولها. فتعود القراء على أمثال هذه الدراسات النقدية التاريخية للمصادر فى العصور الحديثة . وقد كان النقد أحد أسباب انشقاق البروتستانتية فى القرن الخامس عشر ووضع مبدأ" الكتاب وحده" دون أقوال الآباء. ومنذ ذلك الوقت شاعت أفكار الصحة التاريخية، نقد الروايات، التراث الشفاهى، الوحى والإلهام ، سواء فى الدراسات الدينية أو الدراسات الأدبية.

٢- أولوية القرآن على الحديث

والدعوة الرئيسية فى هذا الكتاب الحديث قد تم جمعه دون إذن من الرسول أومن الخلفاء الأربعة خوفا من خلط الحديث بالقرآن، المصدر الأول للإسلام. ونظراً للصراع السياسى بين القوى السياسية المختلفة، حاولت كل قوة سياسية إيجاد سند شرعى لمطالبها عن طريق رواية عدة أحاديث عن الرسول. فظهرت مجموعة من المسلمين الأتقياء مثل البخارى ومسلم من أجل جمع هذه الأحاديث بعد التحقق من صحتها التاريخية. ولم يكونوا هم أنفسهم دون تحيز سابق، من أجل تدعيم معارضتها السياسية. وشيئا فشيئا بدأ الناس فى نسيان القرآن ذاته، أول مصدر

---

(١) هذه المقدمة للترجمة العربية تحتوى على مضمون المقدمة للترجمة الانجليزية وأن اختلفت الصياغة مع بعض الزيادات عن دور مصر كجسر بين الشرق والغرب.

للإسلام، وتذكر الحديث وحده، المصدر الثانى. ونظرا لتعارض كثير من الأحاديث المروية مع القرآن، بل تعارضها فيما بينها، ظهرت ضرورة نقد الحديث كشرط لأى تغير إجتماعي سياسى.

فالقضية المحورية التي يبدأ منها قاسم أحمد هى قضية الحديث . وقد تم تدوينه وجمعه كما يقول بلا سند شرعي. وقد تم ذلك بناء على أهداف سياسية، وفى أتون الصراع السياسى فأخذ ما يتفق مع أهل السنة، الفرقة الناجية التى فى السلطة، واستبعدت أحاديث الفرق الهالكة وهى فرق المعارضة. بل ومنعت أحاديث تؤيد الفرقة الأولى، وتجرح الفرق الثانية. ثم بدأت الفرق الهالكة فى وضع أحاديث فى أتون المعارك السياسية. ومن ثم وجب إسقاطه كمصدر للتشريع والعودة إلى القرآ، والقرآن وحده . وأصبحت المعركة فى الملايو تعرف بمعركة الحديث.

هاجمه علماء الملايو، وأرادوا تطبيق قانون حماية الأمن الداخلى عليه وهو ما يعادل قانون الردة عندنا، ولكن النظام السياسى المستنير وعلى رأسه د .محمد محاضر رفض الإذعان للعلماء التقليديين ومطالبا إياهم بالرد عليه. فهو إجتهاد مثل غيره من الاجتهادات ، يتفق عليه أو يختلف معه. ويختلف معه رئيس الوزراء، وهما أصدقاء، منذ بداية حركة الاستقلال، ولكنه لا يمنع حرية الفكر، ولايضطهد رأيا حتى ولو كان خاطئا .

وعنوان الكتاب "الحديث – إعادة تقييم ". كتب الأصل الماليزى، وقام بالترجمة الإنجليزية سيد أكبر على، ومن الإنجليزية إلى العربية د. أحمد عبد الحليم عطية بعد أن كلفته بالأمر بناء على رغبة قاسم أحمد فى إعداد طبعة عربية مثل الطبعة الإنجليزية للأصل الماليزى.

ويتكون من خمسة فصول بإضافة إلى مقدمتين للمؤلف، الأولى للطبعة الماليزية والثانية للترجمة الإنجليزية التقليدية، وملاحظة المترجم. الفصل الأول: لماذا نثير هذه المشكلة ؟ والثانى رفض النظرية التقليدية، والثالث : مصدر الحديث، والرابع : نقد الحديث، والخامس: خاتمة، العودة إلى التعاليم الأصلية للنبى محمد ، القرآن. ويعقب الفصول الخمسة ملحق" منهجية علمية لفهم القرآن" وخاتمة، وقائمة بالمراجع .

و يستخدم المؤلف الأسلوب الشخصى بضمير المتكلم المفرد ويبتعد عن الصورية والعرض الموضوعى الجاف. كما يكشف الأسلوب أحيانا عن بعض الحماس والخطاب الإنشائى حول الإسلام الأول وهزيمته للفرس والروم. فنقد الحديث دفاع عن القرآن، وترك الظن من أجل اليقين، وإطلاق العقل الإسلامى من عقاله والدخول فى رحابة الاجتهاد. لم التقيد بالتاريخ دون الانطلاق خارج التاريخ؟

الحديث داخل الزمان والمكان، والقرآن خارج الزمان والمكان . وكثير من هذه الروايات غير الصحيحة للحديث أصبحت مصدرا للتشريع إلزاما وجبرا فى حين أن القرآن أكثر تسامحا ورحمة . وكان الشافعى هو المسئول عن هذا التشدد عن طريق تقنين الحديث وبالتالي تضيق دائرة الاجتهاد، وجعل الحديث المصدر الثانى للتشريع، بل وأكثر أهمية من القرآن . كما جعل الإجماع أكثر أهمية من القرآن . وكان رائدا لهذه الحركة التى تسمى" أهل الحديث " فى مقابل" أهل الرأى"(١).

والحقيقة أن معركة الحديث ليست جديدة. فهى معروفة فى الاستشراق الغربى منذ القرن الماضى وتطرق إليها الفكر الإسلامى الحديث خاصة فى هذا القرن . ونظرا لإنكار المستشرقين الغربيين الوحى الإسلامى، ليس فقط الحديث النبوى بل أيضا القرآن، ونظرا لتعودهم على النقد التاريخى للكتب المقدسة فقد طبقوا نفس القاعدة على الحديث النبوى . وقد تعود الجمهور الغربى على هذا النقد نظرا لأن الوحى والإلهام فى نظرهم هما نفس الشئ . فالمسيح فى اعتقادهم هو الله، والرسول هو النبى . والوحى هو شخص المسيح وليس كلامه . والنبى هو كاتب الوحي ألهمته إياه الروح القدس نفثا فى الروع. وهو الذى يختار الألفاظ من عنده وطبقاً لثقافته وبيئته . ومهما تغيرت هذه الألفاظ بتغير البيئات الثقافية يظل الوحى أى الإلهام ثابتا دون تغيير. وقد تطورت الروايات فى التاريخ كشهادات شخصية . وكما تطور التاريخ، تعمقت الشهادات. ليس الراوى، فى نظرهم، مجرد جهاز تسجيل، مجرد رسول يحمل رسالة بل هو شاهد عيان حى، يحيا وينفعل ويفهم ويتصور، ويدرك ويعبر. له أهدافه وغاياته، وله بيئته التى يدعوها إلى بشارته الجديدة. فالصحة التاريخية بمعنى تطابق رواية الراوى مع أقوال الرسول تصور آلى للشهادة، تغفل دور الراوى فى الفهم والإدراك وتقصر دوره على التبليغ. فى حين أن الراوى شاهد عيان يفهم ويتصور ويبدع شهادة قد تكون أكثر إقناعا وكشفا من مجرد قول الرسول، وأكثر بلاغة وقدرة على التأثير من مجرد الابلاغ . تكشف الرواية إذن عن بواعث الراوى ومقاصده وغاياته، وتعبر عن مستوى ثقافته، وتبين ولاءه لجماعته ومنافسته لغيرها من الجماعات التى تكون جماعة التلاميذ الأولى قبل مجمع نيقية الأول. السؤال الآن : هل هذا التصور للرواية نضج أم انحراف، إبداع أم تزييف. أصالة أم تغريب؟ يختار التراث اليهودى المسيحى الإجابة الأولى بينما يختار التراث الإسلامى البديل الثانى. وكما أن مسار الحديث مشابه لمسار الكتب المقدسة فإنه خضع لنفس قانون الانحراف عن النواة التاريخية الأولى .

---

(١) وهذا أيضاً موقف أ.د. نصر حامد أبو زيد فى كتابه "الشافعى، وتأسيس الأيدلويوجية الوسطية"، سينا، القاهرة ١٩٩٢.

وقد اتُّهم بعض المفكرين العرب والمصلحين الدينيين مثل سيد قطب بالإقلال من قيمة الحديث لصالح القرآن، بصرف النظر عن الدوافع إلى ذلك، سواء كانت مشابهة لدوافع المستشرقين أم مختلفة عنها . لم ينكر المفكرون المحدثون الوحى ولكنهم أرادوا تحرر المسلمين من إسار النص والدعوة إلى الاجتهاد طبقا لروح الإسلام والمقصد العامة للشريعة . وقد تساعد المبادئ العامة للقرآن على ذلك أكثر من تفصيلات الحديث . ففى الأصل قوة على التحرر أكثر مما فى الفرع. وتأتى كثير من القوانين الضارة والمعتقدات الخرافية من الأحاديث الموضوعة. الحديث يفرق والقرآن يجمع .

٣- نقد الحديث عند القدماء

وقد كان القدماء على وعى بمشكلة الصحة التاريخية للروايات. فقد تم حفظ القرآن كتابة منذ وقت الإعلان عنه . جُمع وقورنت نسخه وتوحدت لهجاته على لهجة قريش فى عصر عثمان، الخليفة الرابع. لم يمر القرآن بفترة من النقل الشفاهى كما هو الحال فى الحديث . وقد وضع القدماء علما بأكمله، علم مصطلح الحديث لوضع قواعد من أجل التحقق من صحة الحديث فى التاريخ.

أولا :تحليل ألفاظ الرواية وتصنيفها فى خمسة أنواع، من أكثرها يقينا إلى أقلها يقينا، من أجل ضمان الرواية المباشرة وهى : سمعت، قال، أمر، أمرنا، كانوا يفعلون.

ثانيا : الحديث المتواتر للصحيح يعتمد على شروط أربعة : الأول النقل عن العدد الكافى من الرواة، وهو العدد الذى يمحى عنده كل شك، أقل الجمع فيه ثلاثة، والثانى إستقلال الرواة عن بعضهم البعض مما يمنع أى تواطؤ على الكذب، والثالث تجانس إنتشار الرواية فى الزمان وعبر أجيال الرواة حتى لا يجُهل، والرابع الاتفاق مع شهادة الحواس والعقل ومجرى العادات من أجل استبعاد كل الجوانب الخرافية فى الرواية.

ثالثا: الحديث الآحاد الظنى وهو المتواتر الذى يخل بأحد شروطه الأربعة، ظنى فى النظر يقينى فى العمل، فى حين أن المتواتر يقينى فى النظر والعمل على السواء . ويمكن ضمان الصحة التاريخية لخبر الآحاد عن طريق تحليل شعور الراوى من أجل التحقق من عدالته وشروطها مثل: الإسلام والبلوغ وسلامة الحواس والذاكرة والكلام. وقد وضع القدماء علما مساعدا هو علم الجرح والتعديل أو علم ميزان الرجال من أجل دراسة أشخاص الرواة وانتماءاتهم الفكرية والمذهبية.

رابعا: قد تكون الرواية أيضاً مُدونة ، منقولة من يد إلى يد، وليست فقط من فم إلى أذن. يمكن للشيخ الاجازة بالرواية للمريد من هذا الكتاب المدون، وهو طريق المناولة. ويمكن للمريد أن يقرأ ثم يجيز الشيخ قراءته وهو طريق الإجازة. هذه الطرق للنقل المدون تستبعد كل إحتمالات التزييف والتغيير والتبديل.

خامسا: ليست الرواية فقط السند بل تضم أيضا المتن . وهناك عدة مستويات للمتن، تتراوح بين النقل الحرفى والنقل المعنوى. وأكثرها يقينا النقل الحرفى ونقل الرواية بنفس ألفظها. وأقلها يقينا نقل الرواية بمعناها لا بألفظها بل بألفظ أخرى شبيهة تخاطر بالزيادة أو النقصان أو بلإيحاء بظلال جديدة من المعانى . النقل المعنوى ظنى.

وباختصار، يهدف علم مصطلح الحديث إلى التحقق من الصحة التاريخية للروايات. ويقوم العلم كله على تصنيف الأخبار إلى ثلاثة أنواع : الصحيح، والكاذب، والمتوقف فيه.

كما درس العلماء القرآن ووضعوا نظرية النسخ، تطور النص فى التاريخ، سواء كان من القرآن أو من الحديث . فالسابق منسوخ، واللاحق ناسخ. ويمكن نسخ القرآن بالقرآن ، والحديث بالحديث. ولا يمكن نسخ القرآن بالحديث أو الحديث بالقرآن. وفى هذه الحالة يسمى تخصيصا أو إستثناء أو تقييدا .

كما وضع القدماء علوما مساعدة من أجل الحفاظ على إتساق النسق القانونى، وذلك مثل علم التعارض والترجيح فى حالة وجود تعارض ظاهر بين نصوص القرآن أو روايات الحديث أو بين نص قرآنى وحديث أو بين خبر الآحاد والقياس. ولا يقع تعارض بين نص و إجماع لما كان الإجماع يقوم على نص. كما أنه غير ملزم للأجيال القادمة.

فإذا كان هذا هو الإطار المرجعى القديم لمشكلة صحة الحديث . وكان هذا هو إجتهاد القدماء فى وضع منطق دقيق للرواية فى التاريخ من أجل ضمان صحتها، سابقين فى ذلك علم النقد التاريخي للكتب المقدسة فى الغرب، و كما إعترف بذلك ريتشارد سيمون واسبينوزا ورينان ، أنهم تعلموا نقد النصوص من علم الحديث عند المسلمين، فلماذا تركه المؤلف وأخذ الإطار المرجعى الغربى بدلا منه؟

لايعنى ذلك أن القدماء قد أبدعوا كل شئ، بل يمكن تطوير مناهجهم النقدية من الداخل والبناء عليها بدلا من تجاهلها وإسقاطها والاعتماد على مناهج نقدية لاحقة وافدة من الغرب؟

٤- إدعاء المحدثين

يعتمد المؤلف على الغرب كإطار مرجعي له قد يوحى بأن الإشكال غربى وليس إسلاميا، النقد التاريخى للكتب المقدسة، الذى شاع فى الغرب الحديث للعهدين القديم والجديد. وكان من الطبيعى أن ينشأ ذلك فى سبعمائة عام من موت موسى، وأثناء الأسر البابلى، وفى حالة الإنجيل بعد ما لا يقل عن ثلاثين عاما فى حالة إنجيل مرقص أقدم الأناجيل أو ما يقارب قرنا من الزمان فى حالة إنجيل يوحنا. يشير المؤلف إلى نقد الكتب المقدسة، ويسمى القرآن الكتاب المقدس، ويستشهد بمراجع غربية أكثر مما يستشهد بأمهات كتب مصطلح الحديث، ربما لأنه لا يعرف العربية، والمصطلح الإسلامى، وربما بدافع التسويق فى الغرب، وكأن الكتاب كتب للقراء الغربيين وليس لعلماء المسلمين . كما يتضح الإطار الغربى ربما فى أثر دراسات المستشرقين فى نفس الموضوع والانتهاء إلى نفس الموقف، التشكك فى صحة الحديث كله كجزء من أدبيات الغرب الحديث وتطبيق مناهج النقد التاريخى العربى الحديث على الحديث النبوى فى الشعر الجاهلى خاصة فى القرن التاسع عشر أثناء ازدهار المنهج التاريخى وسيادة النزعة التاريخية، تشككا فى أصول الثقافة العربية والدين الإسلامى. لذلك يظهر التاريخ الميلادى سواء بمفرده أو مع الهجرى بمفرده (١) .

كما يحيل المؤلف إلى التراث اليهودى والمسيحى خاصة من التراث الغربى وإلى بعض الأدباء وعلماء الاجتماع ويشير إلى التراث اليهودى الشفاهى والمكتوب فى القرن الخامس قبل الميلاد، وإلى العالم اليهودى يهودا جلودين، وأن الله أرسل عيسى لبنى إسرائيل ثم انحرف العلماء عن دعوته كما انحرف العلماء عندنا. فقد إعتبر المسيحيون عيسى ابن الله، وسيطرت الكنيسة على أوربا . وتحداها كانط بشعاره "الجرأة من أجل المعرفة" ما سمح لأوربا الحديثة بأن تكون لها الريادة فى مختلف مجالات المعرفة والتقنية. ويحيل إلى نشأة العلمانية الحديثة فىأوربا ونهايتها بالفشل . وقد أدرك الأوربيون حرية الفكر بعد نجاح الغرب ، فتقدموا بسبب حرية الفكر . وهم الآن نموذج للمسلمين وكأن على المسلمين ترك تقليد القدماء لتقليد المحدثين . وقد آثر الغرب التشكك فى صحة الكتب المقدسة وإعادة

---

(١) التاريخ الميلادى مثل: تفكك الامبراطورية الإسلامية فى ١٢٥٨ م ، توقف الإبداع فى القرن الرابع عشر بعكس قوته خلال ثلاثة قرون من التاسع حتى الحادى عشر، آخر فيلسوف عربى عظيم هو ابن خلدون الذى توفى عام ١٤٠٦ م، الدولة الناشئة فى السابع الميلادى ، والإمام الشافعى توفى فى ٨٢٠ ، ووقوع المسلمين فى التقليد منذ القرن الثانى عشر حتى القرن التاسع عشر. مع بعض الأخطاء مثل : توفى ابن رشد عام ١٧٦٢ م . والتاريخ الجامع بين الهجرى والميلادى مثل الشافعى ٢٠٤ هـ والتاريخ الهجرى مثل: البخارى ٢٥٦ هـ، الترمذى ٢٧٩ هـ، إبن ماجه ٢٧٣ هـ ، النسائى ٣٠٣ هـ ، مسلم ٢٦١ هـ ، أبو داود ٢٧٥ هـ، الكلينى ٣٢٨/٣٢٩ هـ، ابن بابويه ٣٨١ هـ، الطوسى ٤١١ هـ،المرتضى ٤٣٦ هـ .

تدوين النصوص ، وكما فعل طه حسين فى الشعر الجاهلي. ويحيل إلى الصراع بين الدين والعلم فى القرن التاسع عشر فى الغرب . ويستشهد بالدكتور موريس بوكاى وهو طبيب فرنسى مشهور، وعضو الأكاديمية الفرنسية للعلوم بعد أن قام بدراسة متعمقه للقرآن. كذلك إكتشف المؤلف تعارض بعض الأحاديث مع حقائق العلم مع أن المقصود من هذه الأحاديث - لو صحت - الصورة الفنية وليس الحقيقة العلمية. كما يحيل المؤلف إلى بعض الأدباء مثل دستويفسكى، وألبيركامو، وجان بول سارتر، وييتس، وإليوت لتحليل أزمة العصر،وكأن الكتاب موجه لمخاطبة القارئ الأوروبى . كما يحيل أيضا إلى بعض علماء الاجتماع مثل سوروكين وإلى كتابه المقتدر" أزمة عصرنا".

قد يكون الهدف من الكتاب القارئ الغربى للتعرف على الإسلاميين المحدثين من أجل نيل الشهرة فى الغرب الذى يسيطر على مراكز الإعلام والثقافة والنشر. وقد يكون السبب إنتشار الثقافة الغربية فى الملايو واعتبارها مقياسا للتحديث، وعلى قدرها يقاس الموروث كله بما فى ذلك العلوم النقلية. هذا الإطار الغربى لعلم الحديث يجعل المجدد عرضة للاتهام بالتغريب ومن ثم يمكن إستئصاله من ثقافته وحضارته الموروثة. وإن معرفة أكثر بعلوم الحديث القديمة وباللغة العربية تساعد على حسن عرض قضيته إعتمادا على الآليات القديمة وتطويرا لها. يستحيل التجديد دون الحفر فى القديم. يأتى التجديد من الداخل وليس من الخارج.

لذلك تتحدث المقدمة عن أزمة عصرنا وتكون سهما طائشا فى الهواء. أى عصر؟ عصر الغرب أم عصر الملايو؟ نهاية القرن العشرين أم بداية القرن الخامس عشر؟ إن الثقافات والحضارات لا تعيش فى نفس العصر كوعى تاريخى حتى ولو تعاصرت، فالزمان الداخلى هو الزمان التاريخى، فى حين أن الزمان الخارجى مجرد مكان.

٥- الأحكام المطلقة

فإذا ما أصبح علم الحديث هو الإطار المرجعى للدراسة فانها تضمنت الأحكام المطلقة الآتية:

١- لا يوجد موقف كلى، قبول الحديث أو إنكاره. بل هناك أحاديث محددة، مختلف فى درجة صحتها التاريخية، يدرس كل منها على حدة طبقا للقسمة الثلاثية للخبر: الصحيح، الكاذب، ما يتوقف فيه.

٢- لا يوجد موقف كلى لقبول الحديث أو رفضه بل توجد حالات جزئية، فى أى موضوع بقبل الحديث أو يرفض. فمثلا حديث "لا وصية لوارث" يكمل آية الميراث. وحديث "فى سائمة الغنم الزكاة" تكميل لتشريعات الزكاة فى القرآن.

وهناك أحاديث أخرى موضوعة فى قضية المرأة ـ مثلا ـ تتعارض مع أحاديث صحيحة أخرى أو مع آيات القرآن فى نفس الموضوع.

٣- ليست الأحاديث على درجتين فقط، صحيحة أو موضوعة بل هى على درجات من حيث السند ومن حيث المتن. فمن حيث السند هناك المتواتر والآحاد، ومن حيث المتن وهناك الحديث الصحيح لفظا ومعنى. وهناك الحديث المنقول بالمعنى دون اللفظ. وهناك حديث موضوع بالمعنى دون اللفظ وحقيقى فى معناه من حديث آخر صحيح.

٤- والخطأ الأكبر فى الاستدلال هو الانتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل. فنظرا لوجود حديث ضعيف أو موضوع، إذن يجب رفض الحديث كله كمصر من مصادر التشريع. فى حين أن المنطق يقتضى الانتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الجزء وهو التمثيل. فنظراً لوجود حديث ضعيف أوموضوع، إذن يجب استبعاد هذا الحديث كمصدر للتشريع وهو أيضا خطأ يقوم على الأنتقاء، الانتقاء لحديث موضوع ثم الحكم على مجمل الحديث بأنه كذلك.

٥- والحديث الصحيح لا يمكن رفضه. والحديث الأقل صحة يمكن تأويله بحيث يتفق مع الحديث الصحيح ذى الأصل القرآنى. وهناك عدة وسائل للجمع بين حديثين أو آيتين أو آية وحديث يبدوان متعارضين مثل النسخ والتخصص والاستثناء والتقييد. ليس الرفض موقفا مبدئيا إنفعاليا وإلا كان موقفا مجانيا، الغاية منه الشهرة والإثارة والدعاية واحتلال منصب المفكر الحر الشاغر فى كثير من المجتمعات الإسلامية التقليدية فى أفريقيا وآسيا.

٦- وهناك فرق بين نقد الحديث ورفض الحديث. فقد نقد القدماء والمحدثون الحديث من أجل تخليصه من الأحاديث الموضوعة. ولم يرفضه أحد من علماء الحديث سنة أو شيعة باعتباره المصدر الثانى من مصادر التشريع.

٧- يمكن نقد الحديث من داخل علم الحديث ذاتة طبقا لقواعد علم مصطلح الحديث كما وضعها القدماء والتى كانت أحد مصادر نشأة علم النقد التاريخى للكتب المقدسة فى العصر الحديث فى الغرب، كما اعترف بذلك رينان مطبقا قواعد علم مصطلح الحديث للتحقق من صحة روايات العهدين القديم والجديد فى مجلداته بعنوان "مصادر المسيحية"، "تاريخ شعب بنى إسرائيل". وشروط التواتر الأربعة كافية لضمان تطابق الرواية مع العقل والحواس وهو ماسماه المؤلف المنطق وتاريخ العلم. كان يمكن للمؤلف تطوير القواعد القديمة وجعلها أكثر إحكاما، أفضل من رفض الحديث جملة وتفصيلا. ولم يكن علماء النقد المحدثون أكثر دقة من علماء الحديث القدماء. وما قدمه المؤلف من قواعد جديدة لنقد الحديث أقل بكثير مما وضعه القدماء والذى كان بداية النقد الغربى الحديث.

٦- الأحكام العامة

وعلاوة على ذلك، يتضمن الكتاب أحكاماً عامة عديدة تناقض الحقائق التاريخية التى بسببها يقدم المؤلف نقده الجديد للحديث. وتحتاج هذه الأحكام إلى مزيد من الدقة والتفصيل على النحو الآتى:

١- إن المسلمين يتبعون الحديث ويهجرون القرآن. والحقيقة أنه لا يوجد مسلم واحد يمكن إتهامه هذا الاتهام، إهمال القرآن، المصدر الأول للتشريع لحساب الحديث، المصدر الثانى، وإلا اختلطت أولويات المصادر.

٢- يوجد تعارض بين القرآن والحديث، وكل من يقلل من شأن الحديث يكون كافرا! وهذا حكم عام درسه القدماء فى موضوع التعارض والتراجيح بين الأدلة النقلية. ولا يكفر منكر للحديث لأن الحكم بالكفر والإيمان على البشر من حق الله وحده وليس من حق البشر.

٣- الحديث مجرد تعاليم مزيفة نسبت إلى النبى. وهو حكم غير صحيح لأنه لا يقوم على التمييز بين الحديث الصحيح المتواتر والحديث الظنى الآحاد، والأحاديث الموضوعة.

٤- لم تفرض الصلاة ليلة والمعراج. وهو حكم غير صحيح مناقض لما علم بالضرورة وهو فرض الصلاة هذه الليلة. كما أن الموضوع كله لا صلة له بالحديث، صحيحا ما أن موضوعا أو بضرورة نقد الحديث.

٥- قانون الميراث الذى يعطى الذكر مثل حظ الأنثيين فى رأى المؤلف منصوص عليه فى الحديث مع أنه مذكور فى القرآن. ولا ينال هذا القانون من حقوق المرأة لأن المرأة قبل الإسلام لم يكن لها حق على الإطلاق فى الملكية أوفى الميراث.

ولقد حاولت الشريعة الإسلامية تغيير الأمر الواقع تدريجيا. بالإضافة إلى أن وحدة التحليل هى الأسرة. وكل أسرة لديها إرث مساو للأخرى، نصيب ونصف. فكل أسرة بها ذكر وأنثى.

٦- طاعة الزوجة لزوجها فى الصوم خارج رمضان ليس فيها إقلال من شأن المرأة أو من حريتها، بل من أجل حل قضية الولاء المزدوج عند المرأة بين فعل المندوب (الصوم خارج رمضان) وفعل الواجب أو الفرض وهو الزوجة لزوجها.

٧- إن أخطاء الشافعي ـ حتى لو ثبتت ـ لا تبرر الشك في صحة الحديث كما يقول المؤلف بل يطلب تصحيحها من العلماء بعده. أراد الشافعي تقنين النظام الشرعي وليس إزاحة القرآن جانبا أو إيقاف الاجتهاد.

٧- السلب والايجاب

وفي النهاية، يمكن إبداء سبع ملاحظات عامة على الكتاب ورسالة المؤلف:

١- إن إعطاء الأولوية للقرآن على الحديث هو مزايدة على القرآن. وهو موقف لا جديد فيه لأنه هو الموقف الذي أجمعت عليه الأمة في حالة التعارض بين الاثنين. ولماذا يكون التمسك بالقرآن على حساب الحديث؟ إن شعار "العودة إلى القرآن" شعار سلفي رفعه كل المصلحين محافظين وتقدميين. إنما القضية العودة إلى القرآن لصالح من؟ إن القرآن نفسه يمكن نقده ووضعه في إطاره التاريخي، كيف تم تدوينه وجمعه وتفسيره. فلا شئ يستعصي على النقد. وبسبب المزايدة على القرآن ظهر الملحق في آخر الكتاب "منهجيه علمية لفهم القرآن" خارج الموضوع وهو نقد الحديث ويتعلق بعلم آخر هو علم التفسير وليس علم الحديث. وأن إهمال القرآن والتمسك بالحديث كسبب لانهيار المسلمين، خطابة شائعة. فلا يمكن تفسير الانهيار بسبب واحد دون الأخذ في الاعتبار الأسباب الاجتماعية والسياسية والتاريخية. ولا تقوم النهضة بعامل واحد بسيط وساذج، مجرد شعار "العودة إلى القرآن" وترك الحديث، بل تغيير الأسباب الاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي. إن شعار "العودة إلى القرآن" سلاح ذو حدين، يرفعه التقليديون والتجديديون على حد سواء ، دفاعا عن الوضع القائم أو تغييراً للوضع القائم، من أجل الثبات الاجتماعي أو من أجل الحراك الاجتماعي. وإن الأوامر الدينية والخلقية تعبر عما ينبغي أن يكون ولاتصف ما هو كائن. كما أن الأحكام العامة مثل توقف الابداع كلية بعد ابن خلدون لا يتفق مع حقائق التاريخ وإبداع المسلمين بعد ابن خلدون في علم الفلك وفي العلوم الرياضية وفي الفلسفة منذ القرن التاسع الهجري حتى القرن الثاني عشر.

٢- والموضوع مثير، نقد الحديث، وإعادة تقسيمه، والعودة إلى القرآن، ولكنه ليس موضوعا جديدا. ففي هذا العصر، عصر الصحوة الإسلامية، يأتي الشك في صحة الحديث على الصفحات الأولى، ويكون مناسبة جيدة لكل مجدد يريد نيل الشهرة خاصة في المجتماعات الإسلامية التقليدية في أفريقيا وآسيا في العالم الإسلامي غير الناطق بالعربية. وإن إثارة مثل هذه القضية وإقامة مثل هذه الدعوى يكون عملا فقهيا خالصا لا ينتج عنه أي أثر عملي أو يحقق مصلحة عامة وتكون

دعوة مجانية لا أثر لها فى الواقع السياسى والاجتماعى وفى حياة الناس. ضررها أكثر من نفعها . وتؤدى إلى قسمة المجتمع فريقين: فريق مع، وفريق ضد. وتحدث فتنة كبرى فى وقت يكون المجتمع فيه أحوج إلى الوحدة الوطنية. كما تثير الإسلام التقليدى وتضطره إلى الدفاع عن نفسه ضد المفكرين المحدثين. ولما كان الإسلام التقايدى هو إسلام الأغلبية، والإسلام التجديدى هو إسلام الأقلية فإن قضية التجديد تكون هو الخاسرة. وبدلا من أن يؤدى إلى تقدم المجتمع يؤدى إلى رد فعل عكسى والتمسك بالمحافظة على القديم . ويتم استبعاد المجدد، وتكفيره، وربما تصفيته الجسدية . وفى المجتمعات التقليدية لا يمكن تحقيق التقدم عن طريق إنكار الأصول. وإن التحدى أمام المجدد ليس كيفية الصلاة فى مكوك الفضاء لأن المسلمين لم يحلوا بعد مشاكلهم على الأرض وهو تحقيق الحد الأدنى من الحاجات الأساسية. وقد كان الفقه الافتراضى أحد أسباب الانهيار وأحد مظاهره. وإن الاعتماد على كتاب رشاد خليفة" الكمبيوتر يتكلم: رسالة الله إلى العالم"، وعلى دعوته عن رقم ١٩ السرى، وحساب الحروف الذى ينتهى إلى معرفة متى تقوم الساعة يجعل قضية التجديد ضعيفة. وصورة الرجل هى صورة المدعى القادر على تحويل الأمريكيين إلى الإسلام فى دقائق معدودات فى الطائرات! وقد اعتبرت دعوته التى بشر بها فى مسجد توسكان بأريزونا مجرد هرطقة أدت بصاحبها إلى الموت إغتيالا من أحد المتعصبين.

٣- وقد أدى نقص المعرفة بالمصطلحات العربية واستعمال المصطلحات الإنجليزية المترجمة وغير المطابقة إلى عديد من سوء الفهم. مثلا لا تطابق المصطلحات الإنجليزية Allegorical Decisive, المصطلحات العربية: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم المتشابه، المجمل والمبين.. إلخ. وتنشأ مشاكل أخرى عديدة من قراءة القرآن باللغة الإنجليزية مثل "لامستم النساء" فلا تعنى حرفيا لمس النساء بل أيضا المعاشرة الجنسية.

٤- يستعمل المؤلف عديدا من الحجج النقلية لإثبات دعواه بالرغم من حدود هذه الحجج فى الإقناع والبرهان. الحجج النقلية، حجج الموقف السلفى الذى ينتقى ما يشاء، ويترك مايشاء،وهو سلاح مزدوج . إذ يستطيع الخصم إعادة تأويلها واستخدامها لإثبات نقيض الدعوى. كما يستطيع انتقاء حجج مضادة عكس ما يريد المؤلف إثباته ، حجة بحجة ونصا بنص، ويتحول الموضوع إلى تراشق بالنصوص. وبعض القضايا المثارة مكانها فى علم الكلام وليس فى علم الحديث،

وذلك مثل قضية الجبر والاختيار أو القضاء والقدر وخلق الأفعال، معجزات الرسول، أمور المعاد والمهدي المنتظر، والإيمان والعمل ....الخ.

٥- وبعد كل هذا النقاش وقسمة الأمة فريقين، واحد مع الحديث وآخر ضد الحديث تبدو الحصيلة بسيطة للغاية، وتقليدية، ولا خلاف عليها. لا يمكن رفض الحديث كمصدر ثان للتشريع طالما لا يتعارض مع القرآن! لماذا إذن كل هذه المعركة بين أنصار الحديث وخصومه؟

٦- بالغم من هذه الملاحظات إستطاع المؤلف أن يثير من جديد إشكالا قديما، مع قدر كبير من الشجاعة .أ برز أهمية الحديث المتواتر، وبين أن عدد الآيات التى تحتوى على شرائع قليلة للغاية، لا تزيد على أربع عشرة آية، وخلو هذه الآيات من المعانى المجازية، وضرورة نقد جديد للحديث. ليس فقط فيما يتعلق بالسند بل أيضا ما يتعلق بالمتن، وأهمية إعادة تبويب الحديث طبقاً لأولوية الموضوعات فى هذا العصر، وإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات، وإبراز اجتهادات القدماء فى تأسيس نقد الحديث، ودور الخلافات السياسية فى تدوين الحديث بل فى صياغة المتن.

٧- يستطيع المؤلف، وهو الرئيس السابق للحزب الاشتراكى الماليزى، أن يركز فى دراساته على الأوضاع الاجتماعية والسياسية للملايو، وأن يناضل من أجل الحرية والعدالة الاجتماعية . وبهذه الطريقة يكون أكثر نفعا، وأبلغ أثرا وأقدر على تجميع الناس فى الملايو بدلا من شق الصف الداخلى وإحداث فتنة فى الأمة بين أنصار الحديث وخصومه فى موضوع نظرى فقهى خالص، لا يحله إلا أهل الاختصاص فى الجامعات ومراكز الأبحاث بعيدا عن الجمهور وتحزب الناس وسطوة الرأى العام.

وبالرغم من هذه الملاحظات النقدية والتى هى أقرب إلى المراجعة للكتاب منها إلى مقدمة وتحية، فإن الكتاب يمثل جرأة فكرية. أثار موجة من النقاش فى الملايو وبين أوساط المثقفين والعلماء والسياسيين .فالثقافة سياسة، والسياسة ثقافة . الهدف منها التناصح بين العلماء ، ومراجعة بعضهم بعضا، فالكل راد والكل مردود عليه . وللمخطئ أجر وللمصيب أجران (١) .

---

(١) ملاحظة المؤلف على التقديم

صديقى الدكتور حسن حنفى الأستاذ بقسم الفلسفة جامعة القاهرة تكرم بالموافقة على كتابة مقدمة لهذه الترجمة، وهو يقول فى خطابه المؤرخ فى ١٨ يناير ١٩٩٦، والذى أرسله مع نسخة خطية =

= للمقدمة أننى "لم أترك مفرا من إثار مناقشة عامة، إن المديح والإطراء لا جدوى لهما، لكن فتح الحوار معك يجدى أكثر".

ومنذ طباعة النسخة الماليزية الأصلية للكتاب فى عام ١٩٨٦ لم أكن أبداً الطرف الذى يرفض الحوار حتى لو كانت كفتى غير راجحة ، فقبل نشر الكتاب مباشرة كان لى حوار مع "الرابطة الماليزية لرجال الدين" (علماء اللاهوت) لكنه لم يكتمل نظرا لرفض رجال الرابطة أن يكملوه. أما بعد نشره بشهر واحد فقد كان لى حوار آخر مع حركة الشباب الماليزى المسلم. M .A .B .T وقد فشل هذا أيضا فى أن تكون له أى نتيجة إيجابية، لأن شباب الحركة حكموا علىّ من وجهة نظرهم وأدانونى وأدانوا كتابى، رغم أنهم أكدوا لىَ قبل بدء الحوار أنهم لم يقرءوا شيئا.

ولأننى كنت دائما أرغب فى حل هذه المشكلة عن طريق الحوار، فقد تقبلت المقدمة المليئة بالنقد التى كتبها الدكتور حسن حنفى لهذه الترجمة، ولكننى مندهش إلى حد ما من المنهج الذى اتبعه الدكتور حسن فى النقد، فقد خلط بين حجج مستقاة من مصادر سلفية وأخرى من مصادر حديثة .. فقوله لأنه تم الإجماع على أن الحديث هو المصدر الثانى للتشريع فى الإسلام، وأن ذلك لم يعد محل جدل هو قول يندرج تحت الحجج السلفية التقليدية أما قوله أن المجادلة فى الحديث عمل غير مثمر لأنه لاعلاقة له بتحديث المجتمع الإسلامى، فهو قول ينتمى للحج الحديثة.

وظنى أن كتابى هذا يرد على هذه الادعاءات بشكل جيد، لذلك فلن أتحدث فى هذا الموضوع ثانية فى الوقت الحالى.

وأنا أرفض النقد الذى وجهه لى الدكتورحنفى بسبب استخدامى لأمثلة من التقدم الثقافى فى الغرب، حيث يرى أنها أمثلة غريبة عنا، ولاتنطبق علينا. فمنذ رحلات الاستكشاف التى كان يقوم بها الأوروبيون فى القرن الخامس عشر، ضعف تأثير الحدود بين الدول،"أصبح العالم دولة واحدة"، والحق أن علينا أن نذهب كما ذهب إقبال، إلى أن مجئ محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ أول وآخر نبى مرسل للعالم عبر التقدم العلمى التكنولوجى الحديث، وما ندعوه نحن الحضارة الغربية الحديثة هو فى الحقيقة حضارة عالمية لأنها تحوى إسهامات من كافة الحضارات الشرق أوسطية واليونانية والرومانية والفارسية والعربية والهندية والصينية.

ومما يدعوا للدهشة أيضا أن الدكتور حسن حنفى يؤكد أن الشعار الذى ينادى به"العودة للقرآن" هو شعار مشترك بين جميع الحركات السلفية سواء أكان من دعاة الإصلاح المحافظين أو المحدثين، فعلى حد علمى أن محمد عبده رائد هذه الحركة السلفية دعا إلى نبذ المذهب والتقليد وإلى إعادة فتح باب الاجتهاد وإلى النهل من المعرفة الغربية ولكن بعد نقدها، وكانت مراجعه الأساسية هى القرآن والحديث. وهنا يكمن فشل الحركة كما سبق أن أشرت، فالحديث هو كل شئ آخر يجب الحكم عليه فى قياسه على القرآن

ويجيب د.حسن حنفى ـ وهو على حق ـ عن هذه النقطه فيقول أنه حتى فهمنا القرآن يمكن أن يخضع للنقد إذ أنه لا شئ يعلو على النقد، وأنا أعتقد أن د. حسن كان يعنى أن فهم الناس وتفسيرهم للقرآن هو الذى يمكن أن يخضع للنقد إذ أن القرآن هو تجلى الله النهائى للبشر، وأنه منذ تنزيله محفوظ من قبل الله.

ومع ذلك فالهدف النهائى هو أن يكشف الزيف ويثبت الحقيقة، وبهذا المعنى فإن القرآن هو فى ذاته نقد، وعلى ذلك فهو فوق أى نقد.

والآن أترك القارئ ليحكم بنفسه.

المحتويات

الموضوع **الصفحة**
الإهداء ٧
المقدمة ٩

(١)

من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء

فى الجدل بين الثقافى والسياسى فى العصر الحديث

أحمد أمين (١٨٨٦ - ١٩٥٤)

١ – الأشكال ١١
٢ – أولوية الدينى على السياسى ١٤
٣ – أولوية السياسى على الدينى ١٧
٤ – الثقافى فى جدل الدينى والسياسى ١٩

(٢)

من الأنتحال التاريخى إلى الابداع الحضارى

قراءة فى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما

طه حسين (١٨٨٨- ١٩٧٣)

١ – النقد بين القدماء والمحدثين ٢٥
٢ – الشك الديكارتى أم المنهج التاريخى المقارن؟ ٣٠
٣ – الشعر المنتحل أم القرآن الصحيح؟ ٣٤
٤ – انتحال تاريخى أم إبداع حضارى؟ ٣٨
٥ – بعض قوانين الإبداع الحضارى ٤٤

(٣)

العقل والإصلاح

تحية فى الذكرى العشرين

محمود قاسم (١٩١٣-١٩٧٣)

١ – الاستاذ العميد ٥١
٢ – الرشدى العقلانى ٥٤
٣ – الصوفى الذوقى ٥٧

٤ – المنطقى المنهجى.. ٦١
٥ – المصلح الدينى ٦٤
٦ – المعتزلى الفيلسوف ٦٧
٧ – الاجتماعى الوضعى.. ٧٢

(٤)

من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى

قراءة فى الجوانيه

عثمان أمين (١٩٠٨ – ١٩٧٨)

١ – مقدمة ٧٧
٢ – من النظرية الاشراقية إلى تحليل العقل.......................... ٧٩
٣ – من عالم الشعور إلى عالم الواقع................................. ٨٢
٤ – من المثالية المجردة إلى الواقعية الملتزمة ٨٤
٥ – من اللغة والفكر إلى التعبير والتغيير............................. ٨٥
٦ – من الإصلاح إلى النهضة.. ٨٩
٧ – من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية ٩٢
٨ – من السياسة الأخلاقية إلى علم السياسة............................ ٩٥
٩ – من النقد الاجتماعى إلى الثورة الوطنية............................ ٩٨
١٠ – من عالمية الثقافة إلى التمايز الحضارى.......................... ١٠٢
  أ – موقفنا من التراث القديم ١٠٣
  ب – موقفنا من التراث الغربى....................................... ١٠٥
١١– خاتمة: الجوانية أسيرة الوعى الأوروبى ١١١

(٥)

من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية

تحية إلى وحوار مع

توفيق الطويل (١٩٠٥ ـ ١٩٩١)

١ –الحوار بين الأجيال ١١٥
٢ – من مباحث الفلسفة الثلاثة إلى الجبهات الثلاث فى موقفنا الحضارى..... ١٢١
٣ – من ثنائية الموضوع إلى وحدة المنهج ١٢٦
٤ – من الثنائية التاريخية إلى وحدة الشعور............................ ١٣٤
٥ – من التصوف المصرى إلى الثورة الإسلامية......................... ١٤٠

٦ – من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية وتحقيق الأهداف الوطنية ١٤٧
٧ – من تاريخ العلوم والاصلاح الدينى إلى تأسيس العلم وكبوة الاصلاح.... ١٥٢
٨ – من الاضطهاد الدينى والصراع بين الدين والفلسفة إلى النضال من أجل حرية الفكر ووحدة المعرفة........................ ١٥٦
٩ – من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة إلى الصراع بين الغرب والشرق والشمال والجنوب وتأسيس علم " الاستغراب" ١٦٤

(٦)

الجديد فى القديم

تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى

محمد عبد الهادى أبو ريدة (١٩٠٩ -١٩٩٣)

أولاً: الذكريات ١٧٥
ثانياً: الترجمات ١٨٠
ثالثاً: التحقيقات ١٩١
رابعاً: المؤلفات ١٩٥

(٧)

إستراتيجية الاستعمار والتحرير

مراجعة وحوار

جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣)

١ – حلم الستينات........................ ٢١١
٢ – الجغرافيا السياسية........................ ٢١٤
٣ – الاستعمار تاريخا ٢١٦
٤ – الاستعمار بنية........................ ٢٢٣
٥ – ثورة التحرير ٢٢٥

(٨)

تجديد الفكر العربى

إشكال التواصل والانقطاع

زكى نجيب محمود (١٩٠٥ـ ١٩٩٣)

١ – مقدمة: إشكال التواصل والانقطاع ٢٢٩

٢ – الأصالة والمعاصرة: بحث علمى أم انطباع أدبى؟ ٢٣٣
٣ – اختزال التراث فى الدين ٢٣٧
٤ – اختزال الغرب فى العلم ٢٤٢
٥ – مسار التجديد: الألفاظ والمعاني والمبادئ والتصورات ٢٤٥
٦ – ثنائية التصور والمصدر وحدانية النظرة والموقف؟ ٢٥٠

(٩)

عربيان بين ثقافتين

قراءة وحوار

زكى نجيب محمود (١٩٠٥ – ١٩٩٣)

أولاً: مقدمة، الجهات الثلاث ٢٥٧
ثانياً: المنهج والأسلوب ٢٦٢
ثالثاً: سلب الأنا ٢٦٦
رابعاً: إيجاب الآخر ٢٧٥
خامساً: جدل الأنا والآخر ٢٧٧
سادساً: هل الحل فى تجاوز الثنائيات؟ ٢٨٥
سابعاً: خاتمة، تصغير النفس وتكبير الآخر وغياب الواقع ٢٩١
  أ – الجبهة الأولى الموقف من التراث القديم ٢٩٢
  ب– الجبهة الثانية: الموقف من التراث الغربى ٢٩٤
  جـ– الجبهة الثالثة: الموقف من الواقع ٢٩٥

(١٠)

الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنية عمل في عيد ميلاده الثمانين

عبد الرحمن بدوى (١٩١٧ –)

أولاً: من جيل إلى جيل ٢٩٧
ثانيا: الفلسفة على الاتساع ٣٠٥
ثالثاً: الجبهات الثلاث ٣١٣
رابعاً: المشروع الفلسفى العلمى ٣٢٥
خامساً: المشروع الفلسفى النهضوى (الأنا) ٣٣٦
سادساً: المشروع الفلسفى التاريخى (الآخر) ٣٦٠

سابعاً: المشروع الفلسفى الابداعى (الواقع) ٣٨٣

(١١)

من المطابقة والتأثير إلى القراءة والابداع

مراجعة لكتاب أرسطوطاليس فى الشعر

شكرى عياد (١٩٢١ -)

١ - تحية جيل إلى جيل ٣٩٣
٢ - من المطابقة إلى القراءة... ٣٩٤
٣ - من التأثير إلى الإبداع.. ٤٠٠

(١٢)

قراءة "مفهوم النص"

عرض ومراجعة

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -)

أولاً: قراءة النص أم قراءة النفس؟.. ٤٠٩
ثانيا: "مفهوم النص" فتح جديد.. ٤١٢
ثالثاً: "مفهوم النص" وفن التأليف ٤١٥
رابعاً: علوم القرآن بين البنية والانتقاء.. ٤٢٠
خامساً: قراءة جديدة أم خطاب قديم؟.. ٤٢٢
سادساً: إنتاج النصوص بين الوعى العلمى والتوجيه الأيديولوجى.............. ٤٣٠

(١٣)

علوم التأويل بين الخاصة والعامة

قراءة فى بعض الأعمال

نصر حامد أبوزيد (١٩٤٣ -)

أولاً: مقدمة، العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة.......................... ٤٣٣
ثانيا: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ٤٣٧
  ١ - الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص ٤٣٧
  ٢ - علم العلامات فى التراث، دراسة استكشافية ٤٣٩
  ٣ - الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية ٤٤٠
  ٤ - مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية ٤٤٠

٥ – التأويل فى كتاب سيبويه.................................... ٤٤٢
٦ – الثابت المتحول فى رؤيا أدونيس للتراث.......................... ٤٤٤
٧ – الذاكرة المفقودة والبحث عن النص.............................. ٤٤٥
ثالثاً: الامام الشافعى وتأسيس الايديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟.. ٤٤٧
١ – الأيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع؟.................. ٤٤٨
٢ – الأدلة الشرعية الأربعة.. ٤٥٢
٣ – الإيجاب والسلب.. ٤٦١
رابعاً: نقد الخطاب الدينى أم تحليل الخطاب المعاصر؟.................. ٤٦٨
١ – الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية ٤٧٠
٢ – التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى أم التراث بين التفكيك والتركيب، قراءة مشروع التراث والتجديد؟..... ٤٧٦
٣ – قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة............ ٤٩٢
خامساً: من مفهوم النص إلى السجال السياسى............................ ٤٩٤
١ – مفهوم النص، (١) الدلالة اللغوية................................ ٤٩٤
٢ – مفهوم النص، (٢) التأويل، مفهوم الثقافة للنصوص.................. ٤٩٥
٣ – مركبة المجاز: من يقودها؟ وإلى أين؟............................. ٤٩٥
٤ – محاولة قراءة المسكوت عنه فى خطاب ابن عربى..................... ٤٩٦
٥ – ثقافة التنمية وتنمية الثقافة..................................... ٤٩٦
٦ – التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية: سلطة النص فى مواجهة العقل.. ٤٩٩
٧ – إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى.......................... ٥٠٢
٨ – قراءة التراث وتراث القراءة (فى كتابات أحمد صادق سعد)........... ٥٠٥
٩ – الكشف عن أقنعة الارهاب: بحثا عن علمانية جديدة................. ٥٠٧
١٠ – خاتمة : هل حان وقت الانفجار؟.................................. ٥١١

(١٤)

علم الحديث

بين نقد القدماء وادعاء المحدثين

قاسم أحمد (١٩٣٣ –)

١ – مصر والمشرق الاسلامى.. ٥١٣
٢ – أولوية القرآن على الحديث..................................... ٥١٥

٣ – نقد الحديث عند القدماء ٥١٨
٤ – إدعاء المحدثين.. ٥٢٠
٥ – الأحكام المطلقة ٥٢١
٦ – الأحكام العامة.. ٥٢٣
٧ – السلب والايجاب ٥٢٤

لنفس المؤلف

ولاً ـ تحقيق وتقديم وتعليق :

١ـ أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه، جزءان. المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥.

٢ـ الحكومة الاسلامية للامام الخمينى ، القاهرة ١٩٧٩.

٣ـ جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى ، القاهرة ١٩٨٠.

انياً ـ إعداد واشراف ونشر :

١ـ اليسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدل الاول، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

الثاً ـ ترجمة وتقديم وتعليق :

١ـ نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لاوغسطين، الايمان باحثا عن العقل لا نسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الاولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢ـ اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة بيروت ١٩٨١.

٣ـ لسنج : تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤ـ جان بول سارتر : تعالى الانا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً ـ مؤلفات بالعربية :

١ـ قضايا معاصرة، الجزء الاول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية. دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢ـ قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر الغربى المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٨.

٣ـ التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الاولى المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

٤ـ دراسات اسلامية، الطبعة الاولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥ـ من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الاولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

٦ـ دراسات فلسفية، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨.

٧ـ حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى).

٨ـ مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

٩ـ هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قُباء، القاهرة ١٩٩٧.

حـ١ التراث والعصر والحداثة.

حـ٢ الفكر العربى المعاصر.

١٠ـ جمال الدين الأفغانى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

خامساً ـ مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1- Les Méthodes d’Exégése essai sur La science des Fondements de la Compréhensio, ilm usul al - Fiqh, le Caire, 1965.

2- L’exégése de la phénoménologie, l’Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénoméne religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phénoménologie de L’Exégése, essai une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (pairs, 1966), Le Caire, 1988 (sous - press).

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyption Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo - Egyption Book shop Cairo, 1995.

هذا الكتاب

ارتبطت نشأة الفلسفة المعاصرة فى مصر بنشأة الجامعة المصرية باكتتاب المصريين وهباتهم فى ١٩٢٥ بعد ثورة ١٩١٩. ولا عجب أن يكون أمامها الآن النصب التذكارى للشهداء وتمثال نهضة مصر قبل كوبرى الجامعة.

وتوالت عليها أربعة أجيال : جيل مصطفى عبد الرزاق وطه حسين، جيل الرواد الأوائل الذين أسسوا مدارس فكرية ونقدية مازالت مستمرة حتى الآن. والجيل الثانى، جيل تلاميذهم : توفيق الطويل، عثمان أمين، محمود قاسم، محمد عبد الهادى أبو ريدة، أحمد أمين، شكرى عياد، زكى نجيب محمود، عبد الرحمن بدوى. والجيل الثالث هو جيلى الذى تعلم على أيادى الجيل الثانى. وهو أيضاً جيل جمال حمدان الذى تعلم على رواد المدرسة الجغرافية فى مصر، وجيل قاسم أحمد فى الملايو اكتشافا للجناح الشرقى لمصر. والجيل الرابع هو جيل نصر حامد أبو زيد.

"حوار الأجيال" يربط بين هذه الأجيال الأربعة عن طريقة القراءة. وتعنى العرض من أجل التجاوز، وإعادة كتابة النص المقروء للأجيال الثلاثة الماضية بفعل قراءة الجيل الرابع بعد نصف قرن. فقد تغيرت مصر، وتغير العالم حولها.

لا يعنى الحوار المدح والاطراء أو النقد والذم بل إعادة بناء الماضى فى الحاضر من أجل الكشف عن إمكانياته المطوية وحدود عصره إلى حد قلبه رأسا على عقب ، كما قرأ أرسطو أفلاطون، وإسبينوزا ديكارت، وماركس هيجل وهيدجر هوسرل من أجل إحداث تراكم تاريخى فلسفى فى مصر، ولكى تعى الأجيال القادمة جذورها فى الأجيال الماضية، وبدل أن يبدأ كل جيل من الصفر على هامش التاريخ.

عبده غريب